



REVUE BIBLIQUE

TRIMESTRIELLE

VOLUME 2

1893



REVUE BIBLIQUE

TRIMESTRIELLE

DEUXIÈME ANNÉE

REVUE BIBLIQUE

TRIMESTRIELLE

Publiée

Sous la direction des Professeurs de l'ÉCOLE PRATIQUE D'ÉTUDES BIBLIQUES
établie au couvent dominicain Saint-Étienne de Jérusalem.

Nova et vetera.

2^e Année

1893

2^e Année



R466
B582

10, 456

PARIS

P. LETHIELLEUX, LIBRAIRE-ÉDITEUR

10, RUE CASSETTE, 10

Reprinted with the permission of P. Lethielleux, Editor

JOHNSON REPRINT CORPORATION
NEW YORK AND LONDON

MINERVA, G.m.b.H.
FRANKFURT AM MAIN

First reprinting, 1964

BREF DE S. S. LÉON XIII.

Dilecto filio Josepho Mariae Lagrange, sodali Dominicano, Hierosolymam.

LEO P.P. XIII.

Dilecte Fili, salutem et apostolicam benedictionem.

Hierosolymae, in cœnobio Stephaniano Ordinis Praedicatorum, Scholam studiis bibliorum sacrorum colendis ubi primum accepimus constitutam, auctoris propositum, summi videlicet Magistri ejusdem Ordinis, propensa omnino voluntate probavimus, adjectis votis, ut bene utiliterque eveniret.

Ejusdem sane disciplinae ornamētum urbs ista, quae fuit regia sedes electi a Deo populi, maximarumque rerum testis et pars nobilissima suo sibi jure exposcere videbatur, atque multa vicissim commoda ad sacrae antiquitatis monumenta exploranda et lustranda de se polliceri.

Nunc vero laetitia est Nobis, audito rem ipsam, te, Dilecte Fili, moderante opemque sodalibus conferentibus, prospero ire cursu cœpisse, tum cultorum frequentia eorumque non ex hominibus tantum Sacri Ordinis, neque ex catholicis tantum, tum etiam bonis fructibus consecutis. Nec enim

A notre cher Fils Joseph-Marie Lagrange, religieux Dominicain, à Jérusalem.

LÉON XIII, Pape.

Cher Fils, salut et bénédiction apostolique. Aussitôt que Nous avons appris l'établissement à Jérusalem, au couvent des Frères Prêcheurs de Saint-Étienne, d'une École pour l'étude des Livres Saints, Nous avons approuvé avec le plus vif intérêt le dessein du fondateur, Maître général de l'Ordre, et Nous avons fait des vœux pour que l'œuvre réussisse et soit utile.

Cette ville capitale du peuple choisi par Dieu, qui fut le témoin de si grandes choses dans lesquelles elle joua un rôle si important, semblait réclamer, comme son droit, l'honneur de ce genre d'études, en même temps qu'elle promettait en échange une grande facilité pour explorer et examiner de près les monuments de l'antiquité sacrée. Aussi Nous Nous réjouissons aujourd'hui, cher Fils, d'apprendre que l'œuvre elle-même sous votre direction et avec le secours de vos collègues, est entrée dans une voie prospère, soit par le nombre de ceux qui s'y intéressent non seulement dans vo-

aliter augurari quisquam poterat ex sua ipsa Scholae ratione plane singulari. In qua praeter eam rerum copiam multiplicem quae in hoc studiorum genere attinent ad cognitionem, omnia habentur prompta et parata quae ad usum quodammodo attineant, institutis communiter ordinatimque et in vicina discursibus et per omnem regionem itineribus ad loca praecipue commemorabilia. Inde autem, quod dubitandum minime erat, ipsa res biblica non levia cepit incrementa, majoraque expectat. Quae ut census publicus fiant, recte est a vobis susceptum, jamque Parisiis initum consilium edendi certis temporibus commentaria *Revue biblique* inscripta, advocata quoque aliorum opera, quotquot in eisdem rebus eruditione praecellunt.

Quod si consilia et facta vestra, doctorum hominum, quibus cordi est sacrarum decus disciplinarum, consentientem laudem merito obtinuerunt, haudquaquam debent laude carere Nostra, qui eadem studia multis de causis quam qui maxime aestimantes, nullam sinimus praeterlabi occasionem ad ipsa excitanda et fovenda. Hac igitur in re praestantiae quidem et utilitatis plena, sed admodum la-

tre Ordre, mais aussi même en dehors des catholiques, soit par les heureux fruits qu'on a déjà recueillis. On ne pouvait en effet augurer autrement de la constitution spéciale de cette École. Outre des ressources abondantes qu'on y trouve pour ce qui regarde la théorie de ces études, on y a facilement ce qui touche en quelque manière à la pratique, par une succession bien réglée d'excursions dans le voisinage et de voyages en commun dans tout le pays, aux lieux qui rappellent les souvenirs les plus mémorables. Tout cela a procuré, comme on n'en pouvait douter, des avantages sérieux à la science biblique, et en promet encore de plus considérables. Pour en faire profiter le public, vous avez avec raison commencé à Paris un cours d'exégèse périodique sous le nom de *Revue Biblique*, en faisant appel au concours des hommes les plus compétents dans ces études.

Si ces desseins et leur exécution vous ont mérité les louanges unanimes des savants qui ont à cœur l'honneur des Saintes Lettres, les Nôtres ne peuvent certainement vous faire défaut, car pour bien des motifs, faisant le plus grand cas de ces études, nous ne laissons passer aucune occasion de les encourager et de les favoriser. Cette entreprise si utile et de si grande importance étant en même

boriosa augere te animos, Dilecte Fili, tuosque jubemus auctoritate fretos et comprobatione Nostra : auspiciis vero divini auxilii habete laetissimum ex apostolica benedictione, quam singulis vobis et fautoribus, alumnisque vestris peramanter in Domino imperimus.

temps très laborieuse, Nous vous ordonnons, cher Fils, à vous et aux vôtres, d'affermir votre courage, confiants dans Notre autorité et Notre approbation : vous avez comme le gage le plus propice du secours divin la Bénédiction Apostolique que Nous accordons très affectueusement dans le Seigneur à chacun de vous, à ceux qui vous assistent et à vos élèves.

Datum Romae apud S. Petrum die XVII Septembris anno MDCCCXCII, pontificatus Nostri quintodecimo.

Donné à Rome, à Saint-Pierre le 17 Septembre 1892, la quinzième année de Notre Pontificat.

LEO PP. XIII.

LÉON XIII, Pape.

A NOS ABONNÉS

Le Saint Père a daigné bénir et encourager l'école de Saint-Étienne et la *Revue biblique*. Nous n'osions espérer une si haute faveur. Les fondements de l'œuvre nous paraissaient encore trop mal assurés pour que nous cherchions à attirer sur elle les regards du Chef de l'Église. Son Éminence le cardinal Zigliara en a jugé autrement. Préfet de la S. Congrégation des Études, il a fait un rapport que son extrême bienveillance pouvait seule lui inspirer. Les débuts sont modestes, entourés de difficultés de tout genre : il n'importe, puisque Léon XIII approuve le plan général et chacune des parties de l'organisation ; puisqu'il nous ordonne d'agrandir nos courages et d'avoir confiance dans sa protection. Il semble aussi qu'il a trouvé bonne l'union de tous les catholiques dans cet effort ; aussi nous sentons-nous pressés d'ouvrir les rangs, d'agrandir le cercle aussi bien que les courages. De nouveau nous faisons appel à tous les hommes de bonne volonté, car sans eux nous ne pouvons rien. Nous parlons surtout ici de la *Revue biblique*. Elle entre dans sa seconde année, c'est l'année de l'épreuve décisive. Jusqu'à présent tout n'a pas été parfait. Ce qui est vrai de toute œuvre humaine, a dû se vérifier surtout d'une œuvre si difficile à organiser, avec un siège à Jérusalem et un autre à Paris. Cependant les témoi-

gnages les plus autorisés nous permettent de croire que le fondement est posé, que la *Revue biblique* comble une lacune, qu'elle est en harmonie avec les besoins du temps et de la science catholique. Les abonnements sont venus de toutes parts et leur liste contient l'élite des savants catholiques et des travailleurs du clergé! Plusieurs membres de l'Institut ont exprimé hautement leur satisfaction. L'éditeur, M. Lethielleux fils, fidèle à la devise de son père, a commencé avec confiance, plus préoccupé du grand but à atteindre par la diffusion de la doctrine révélée que du gain à obtenir.

Cherchant à intéresser nos abonnés à nos destinées, nous n'avons pas à leur faire de mystères. Nous sommes placés entre deux écueils. Les uns trouvent que nous visons trop à la science, les autres que nous tombons dans la vulgarisation. Nous sommes cependant résolus à poursuivre la même voie, et nous espérons que le public en comprendra la raison. Il importe souverainement que des travaux vraiment scientifiques, hérissés de citations et de caractères étrangers, non pour éblouir, mais parce que cela est nécessaire, il importe que de pareils travaux, ne fussent-ils accessibles qu'à un petit nombre, soient publiés par des savants catholiques, sous peine, pour eux, de n'avoir jamais de titres reconnus au nom de savants.

D'autre part, ces publications ne peuvent paraître qu'avec le concours du public catholique. En Angleterre, deux puissantes universités ont à leur disposition le prestige d'une autorité continue et des ressources matérielles considérables. Quand un travailleur a fourni une tâche honorable, les syndics de chaque université mettent à sa disposition des appareils typographiques de premier ordre. En Allemagne, le nombre des universités et des bibliothèques est tel que l'écoulement d'un livre scientifique est à peu près assuré. En France, nous n'avons rien de semblable, et pour imprimer un article scientifique qui fasse honneur, c'est à vous que nous nous adressons, qui peut-être ne serez pas en état de le lire, mais qui comprenez admirablement son importance au point de vue général. Mais alors nous mettons une partie de nos lecteurs à contribution pour l'utilité des autres sans profit pour eux? Non! car nous désirons très sincèrement être utiles à ceux qui veulent connaître les Écritures sans se croire obligés de les aborder par leur côté le plus ardu, et c'est pour ceux-là que nous demandons des articles sans appareil d'érudition. Peut-être, une fois mis en goût, ceux-là mêmes iront plus loin : il ne s'agit que de commencer, c'est moins difficile qu'on ne pense, une fois qu'on sait où sont les bons livres.



L'EXÉGÈSE EN ORIENT AU IV^E SIÈCLE

OU LES COMMENTAIRES DE SAINT EPHREM.

I.

Saint Ephrem, le plus grand des écrivains de l'Orient chrétien, occupe une place à part dans l'exégèse sacrée. Il représente l'école d'Édesse, comme saint Jean Chrysostome l'école d'Antioche, Origène l'école d'Alexandrie et saint Jérôme l'école d'Occident. Bien que ses *Commentaires*, au moins la plus grande partie, ne nous soient parvenus qu'à travers une *Chaîne* de Pères composée au neuvième siècle par le moine Sévère et sous forme de *Scolies*, néanmoins joints aux discours ou homélies du Saint sur différents passages des saintes Lettres, ils ont une importance qu'on ne peut méconnaître. Ils s'imposent à l'exégèse contemporaine à l'égal des commentaires des Pères grecs et latins. Si les grands commentateurs des seizième et dix-septième siècles ne s'en sont pas servis, c'est qu'ils n'étaient encore ni retrouvés ni édités.

En effet, tandis que les écrits ascétiques du diacre d'Édesse ont été immédiatement traduits en grec, à commencer du vivant même de l'auteur, puis en latin, en arménien, en arabe, en copte, en éthiopien, en slave et plus tard dans nos langues modernes; tandis que, durant tout le moyen âge et jusqu'à nos jours, ils ont été lus dans les monastères d'Occident comme d'Orient pour exciter les moines à la componction et réchauffer leur piété, ses *Commentaires* sont restés ensevelis dans les vieux parchemins des couvents syriens. Seuls les écrivains Jacobites, comme Moïse Bar-Cépha, dans son *Traité du Paradis* (1), Denys Bar-Salibi dans ses *Commentaires* sur les Évangiles (2), et Grégoire Barhébéus dans son *Grenier des Mystères* (3), s'en ser-

(1) Il a été traduit et publié en latin par André Maes (Masius) chez Plantin à Anvers en 1569. Il a été ensuite réimprimé dans les *Critici Sacri*, t. II, et dans la *Patrologie gréco-latine* de P. Migne, t. CXI. Moïse cite le *Commentaire* de saint Éphrem sur la Genèse, col. 486, 487, 497, 498 et *passim*.

(2) Cfr J. S. Assémani, *Bibl. Orient.*, II, 158, 159, 163.

(3) Cfr J. S. Assémani, *Bibl. Orient.*, II, 283; J. Spanuth, *Gregorii Abulpharag Bar*

vent et les citent fréquemment. C'est seulement au commencement du siècle dernier et tout récemment que ce précieux trésor d'exégèse sacrée a été retrouvé. Les exégètes n'ont pas jusqu'ici suffisamment puisé à cette source abondante et limpide. Plusieurs même ne la connaissent pas. Je crois donc être utile et agréable aux lecteurs de la *Revue* en leur présentant cette étude basée sur le texte original que j'ai moi-même complété sur les Prophètes d'après un précieux manuscrit du Musée Britannique.

Dès son enfance saint Ephrem fut nourri de la lecture et de la méditation des Livres saints, et il s'y exerça sans discontinuer dans le silence et la tranquillité de la vie monastique jusqu'à sa mort. C'est le témoignage unanime de tous ses biographes. Peu d'années après la mort du célèbre diacre d'Édesse, arrivée en 373 (1), saint Grégoire de Nysse, dans un éloquent panégyrique, dit que saint Ephrem fut élevé, dès le bas âge, dans la méditation des saintes Écritures, et il ajoute : « Il étudia aussi assidûment que n'importe qui tout l'Ancien et le Nouveau Testament; il en fit un commentaire très exact et, avec la lumière de l'Esprit Saint, il exposa depuis l'origine du monde jusqu'à la fin les sens profonds et cachés que renferme ce livre de grâce » (2). On ne doit pas conclure des termes généraux qu'emploie saint Grégoire de Nysse que saint Ephrem a commenté tous les livres de l'Ancien Testament sans aucune exception. Car il paraît bien qu'il n'a pas expliqué les livres deutérocanoniques de l'Ancien Testament. Au moins rien n'en a été découvert jusqu'aujourd'hui. Ébed-Jésu, le savant évêque nestorien de Nisibe au treizième siècle, qui possédait dans sa riche bibliothèque épiscopale presque tous les écrits de saint Ephrem et nous en a donné le catalogue, ne parle pas des commentaires du saint sur les deutérocanoniques. Voici les livres qu'il énumère comme commentés par saint Ephrem : Pentateuque, Josué, Juges, les quatre livres des Rois, Psaumes, Isaïe, Jérémie, Ezéchiel, Daniel, les douze petits Prophètes (3). Ébed-Jésu omet les Commentaires sur le Nouveau Testament qu'une version arménienne nous a conservés, mais il mentionne les

Ebraya in Evang. Matthæi Scholia, Gottingæ, 1879, p. 6, 7, 59; R. Schræter, *Zeitschrift d. Deut. M. G.*, t. XXIV, p. 275.

(1) J'ai prouvé cette date par les témoignages précis des auteurs syriens dans *S. Ephræm Syri Hymni et Sermones*, t. II, col. 93 et suiv.

(2) Migne, *Patrol. Gr.*, XLVI, 830.

(3) Le *Catalogue* des écrivains syriens rédigé par Ébed-Jésu a été publié avec traduction latine par Abraham Ecchellensis, à Rome, en 1653. Il est reproduit, corrigé et annoté dans J. S. Assémani, *Bibliotheca Orient.*, t. III, part. 1^{re}. Les œuvres de saint Ephrem sont énumérées p. 61-63.

Commentaires sur les Psaumes qui ne sont pas retrouvés jusqu'aujourd'hui. Je les ai en vain cherchés et fait chercher à Londres, à Paris, à Rome et ailleurs, même en Orient. Ils sont sans doute ensevelis dans quelque vieux parchemin des monastères de Mardin, de Mar Mattai ou dans les montagnes du Tour'Abdin.

Au commencement du siècle dernier, le savant maronite Joseph Simon Assémani, l'auteur si connu de la *Bibliotheca orientalis* et l'un des éditeurs des œuvres de saint Ephrem, envoyé par le Souverain Pontife en Égypte et en Syrie à la recherche de manuscrits orientaux pour la bibliothèque du Vatican, trouva dans le vieux monastère syrien de la vallée de Natroun ou Nitrie en Égypte, entre autres manuscrits précieux, un antique codex syriaque contenant le Commentaire de saint Ephrem sur la Genèse et l'Exode. Ce Commentaire est mentionné par saint Grégoire de Nysse et cité plusieurs fois par Moïse Bar-Cépha dans son traité du *Paradis*, et par Grégoire Barhébreus dans son *Grenier des Mystères*. D'après les *Actes* de sa vie, saint Éphrem aurait écrit ce commentaire durant son séjour parmi les moines de la montagne d'Édesse. Un de ses compagnons l'aurait apporté à Édesse; les docteurs et les prêtres, après l'avoir lu, en auraient fait le plus grand éloge (1). Le Père Ambaraki ou Benedictus l'a donné d'après ce manuscrit, le seul que l'on possède, au tome I^{er} des Œuvres syriaques-latines de saint Éphrem (2).

Assémani trouva peu après en Orient une *Chaîne* de Pères écrite en 861 au couvent de Sainte-Barbe, sur la montagne d'Édesse, par un moine nommé Sévère (3). Cette *Chaîne* fournit aux éditeurs romains des Œuvres de saint Ephrem quelques fragments sur la Genèse et les Commentaires sur le Lévitique, les Nombres, Josué, les Juges, les quatre livres des Rois, Job, Isaïe jusqu'au ch. XLIII, Jérémie, Ezéchiël, Daniel, Osée, Joël, Amos, Abdias, Michée, Zacharie et Malachie. Cette chaîne contient aussi les Commentaires sur Jonas, Nahum, Habacuc, Sophonie et Aggée (4). Mais les éditeurs romains ne les ont pas reproduits. En commençant son explication de la Genèse, saint Ephrem s'exprime ainsi : « Je ne voulais pas faire un commentaire sur le premier livre

(1) V. *Acta paris.* dans t. I. Lamy, *S. Ephræm Syri Hymni et Serm.*, t. II, 32; *Acta Vatic.* dans *S. Ephræm. opp. syr. lat.*, III, p. xxxv.

(2) S. P. N. *Ephræm Syri opera omnia*, græce, syriace et latine. Romæ, 1732-1746, t. I, syr. lat., p. 1-115, 194-236.

(3) L'exemplaire acquis par Assémani n'est probablement pas le codex même de Sévère, mais une copie faite deux siècles plus tard par le moine Siméon de Hesen-Mansour. V. J. S. Assémani, *Bibl. Orient.*, I, 62 et 607, et W. Wright, *Catal. of syriac manusc. in the British Museum*, p. 608, note.

(4) V. J. S. Assémani, *Bibl. Or.*, I, 70-71.

de la création pour ne pas répéter ici ce que j'avais dit dans mes Discours et mes Hymnes (1); mais, cédant aux instances de l'amitié, je donne en résumé ce que j'ai traité plus au long dans mes Discours et mes Hymnes » (2).

Les Commentaires tirés de la *Chaîne* du moine Sévère ne sont que des *Scolies* extraites par ce moine des écrits du grand écrivain syrien. Selon l'usage des auteurs ou compilateurs de *Chânes*, Sévère a conservé les paroles mêmes des Pères qu'il a transcrits, mais il abrège et choisit seulement les phrases principales comme il en avertit lui-même. Il a compté les *Scolies* consignées dans sa *Chaîne*. Il y en a pour l'Ancien Testament 5.600 de saint Ephrem et 2.860 de Jacques d'Édesse et des autres (3).

Le Musée Britannique possède un autre exemplaire de la même *Chaîne*, écrit en 1081, qui vient du désert de Nitric. Il n'est malheureusement plus complet; il contient seulement les quatre livres des Rois, ainsi que les grands et les petits Prophètes. J'ai tiré de là les Commentaires de saint Ephrem sur les vingt-six derniers chapitres d'Isaïe, sur Jonas, sur Nahum, sur Habacuc, sur Sophonias et sur Aggée qui manquent dans l'édition romaine, bien qu'ils se trouvent dans le codex du Vatican (4). J'ai aussi tiré de l'exemplaire de Londres les parties des Lamentations et du livre du prophète Zacharie que les éditeurs romains n'ont pas données (5).

La *Chaîne* de Sévère ne contient pas les commentaires de saint Ephrem sur les Psaumes, les Proverbes, l'Ecclésiaste et le Cantique des Cantiques. Ébed-Jésu nomme cependant expressément dans son *Catalogue* le Commentaire sur les Psaumes qu'il possédait sans doute dans sa bibliothèque épiscopale. Mais jusqu'aujourd'hui il n'est pas retrouvé. Le même Ébed-Jésu passe sous silence les Commentaires sur les

(1) En syriaque *Mimrés* et *Madraschés*. Les *Mimrés* sont des discours, traités ou poèmes en prose ou en vers uniformes de sept syllabes. Les *Madraschés* sont des poésies variées, comme les hymnes de la liturgie grecque et des mélodes byzantines auxquels elles ont servi de modèle. Elles sont composées de strophes formées sur un rythme déterminé. Voir notre dissertation sur ce sujet dans *S. Ephræm Syri Hymni et Sermones*, Mechliniæ, 1882-1889, t. III, Proleg., I-XXVIII.

(2) *Opp. syr. lat.*, t. I, p. 1.

(3) Cfr Assémani, *Bibl. Orient.*, I, 64; W. Wright, *Catal. of Syriac Manusc. in the British Museum*, p. 912-913. Le card. Wiseman donne, dans ses *Horæ Syriacæ*, I, 137, une Scolie de saint Ephrem sur Isaïe xxx, 19 qui manque dans la *Chaîne* de Sévère. D'où il conclut avec raison que nous n'avons pas les Commentaires de saint Ephrem dans leur entier. C'est aussi le sentiment de Cæsar a Lengerke, *De Ephræmi Syri arte hermeneutica*, Regiomonti Borussorum, 1831.

(4) V. J. S. Assémani, *Biblioth. Orient.* I, 70-71.

(5) V. S. *Ephræm Syri Hymni et sermones*, Mechliniæ, Dessain, 1882-1889, t. II, col. 103-310. Les fragments de Zacharie, n'ayant été retrouvés qu'en 1890, ne sont pas encore édités

Proverbes, l'Ecclésiaste et le Cantique des Cantiques, et l'édition romaine ne les donne pas. Néanmoins la *Chaîne* du Musée Britannique contient une Scolie de saint Ephrem sur les Proverbes xxx, 15; et J. S. Assémani mentionne comme existant dans la *Chaîne* du Vatican le Commentaire sur le Cantique des Cantiques (1). Il est possible que saint Ephrem n'ait pas commenté l'Ecclésiaste; cependant parmi ses sermons exégétiques, on en trouve un sur le premier verset du livre et il fait un fréquent usage des sentences du livre des Proverbes et de l'Ecclésiaste dans ses *Mimrés* et surtout dans les œuvres que nous n'avons plus qu'en grec, particulièrement dans le *Discours à l'imitation des Proverbes*. Nous n'avons pas non plus les Commentaires sur les Paralipomènes; mais une version arménienne nous les a conservés (2). Les livres d'Esther, d'Esdras et de Néhémie ne sont pas mentionnés par Ébed-Jésu. Il ne reste aucune trace des Commentaires du grand écrivain syrien sur ces livres, si tant est qu'il les ait interprétés.

Quant aux sept livres de l'Ancien Testament qui n'existent plus en hébreu ou n'ont jamais existé en cette langue : Tobie, Judith, Baruch, la Sagesse, l'Ecclésiastique et les deux livres des Machabées, il paraît bien établi que saint Ephrem ne les a pas commentés. Car aucun auteur syrien ne mentionne ces commentaires et il n'en reste de trace nulle part. Saint Ephrem cependant recevait, avec les Églises syriennes et comme Écriture sainte et divinement inspirés, ces sept livres que nous appelons deutérocanoniques et que les sociétés bibliques et les savants non catholiques rangent parmi les apocryphes. Comme aucun des savants qui se sont occupés des Commentaires de saint Ephrem n'a élucidé cette question qui est très importante dans la controverse actuelle, nous devons la traiter ici brièvement. César de Lengerke, qui a écrit deux savantes dissertations sur les *Commentaires* du diacre d'Édesse (3), reconnaît que le saint Docteur fait, dans ses divers écrits, un fréquent usage des livres deutérocanoniques de l'Ancien Testament; mais, à propos des Machabées, il observe, contre les éditeurs des Œuvres de saint Ephrem, qu'on ne peut pas de suite conclure l'admission de la canonicité d'un livre par saint Ephrem sur une ou plusieurs

(1) V. *Biblioth. Orient.*, I, 607. C'est ainsi que le savant maronite a interprété l'en-tête fol. 176. Mais dans le *Catalogus Bibliothecæ vaticanæ*, t. III, p. 71-194, que M. l'abbé Chabot a bien voulu copier pour moi à la Bibliothèque nationale, il est traduit « *Expositio in Canticis Canticorum collecta ab anonymo e diversis divinatorum Doctorum commentariis* ».

(2) Cfr Fessler-Jungmann, *Institutiones Patrologiæ*, Oeniponte, 1892, tomi II, pars I, 19, note 2.

(3) Caesar a Lengerke, *Commentatio critica de Ephræmo Syro S. S. Interprete*, Italis. Saxonum, 1828; *De Ephræmi Syri arte hermeneutica*, Regiomonti Borussorum, 1831.

citations qu'il en fait (1). Cette observation, qui, de prime abord, paraît très juste, perd beaucoup de sa valeur si l'on considère que saint Ephrem cite de la même manière et dans les mêmes termes les livres proto et deutérocanoniques, sans établir nulle part une différence quelconque entre les uns et les autres.

Nulle part saint Ephrem ne traite *ex professo* de la canonicité des Livres saints ni de la distinction que certains Pères ont faite entre les livres proto et deutérocanoniques. Cette question n'était pas posée à Édesse de son temps. Il ne traite pas non plus la question de l'inspiration; mais les noms qu'il donne à l'Écriture, les formules qu'il emploie pour la citer, l'usage constant qu'il en fait, la manière dont il en recommande la lecture et la méditation, le soin qu'il apporte à expliquer chaque mot et à rechercher le sens mystique des moindres détails montrent, à ne pouvoir s'y tromper, qu'il rapportait les Livres saints à Dieu comme à leur auteur principal et qu'il les regardait comme divinement inspirés aussi bien dans les narrations historiques que dans les choses de la foi. Saint Ephrem écrivait ses commentaires pour les moines qui habitaient avec lui la montagne d'Édesse; il cherchait à leur en montrer le vrai sens et les applications morales et mystiques pour nourrir en même temps leur foi et leur piété.

D'abord saint Ephrem donne à l'Écriture les mêmes noms que les Pères grecs et latins : *Livres divins*, *Livres de Dieu*, *Écriture*, *Écriture sainte* (2). Quand il cite un texte, les formules qu'il emploie le plus fréquemment sont : *Il est écrit*, *Dieu a dit*, *l'Évangile dit*, *l'Apôtre a dit*, *l'Écriture dit*, *le Prophète l'a prédit* (3). En un mot, on retrouve chez saint Ephrem les formules auxquelles nous sommes habitués. Elles sont employées dans le même sens et indiquent par conséquent la même croyance. Le moine d'Édesse n'avait pas à établir l'autorité des Livres saints dans les exhortations pieuses qu'il adressait aux autres moines. Tous les vénéraient comme la parole de Dieu, les méditaient constamment dans leur solitude et nourrissaient leur esprit de cette lecture vivifiante.

Incidemment cependant le grand écrivain syrien a développé sa croyance. Dans son hymne 53 *sur la foi contre les scrutateurs* il écrit :

(1) *De Ephræmi Syri arti hermeneutica*, p. 3, note.

(2) Cfr *S. Ephræmi Opp. syr. lat.*, I, 536; III, 108 et *passim*. En syriaque : ܐܠܟܬܐ, ܐܠܬܐ, ܕܐܠܬܐ, ܕܐܠܬܐ, ܕܐܠܬܐ.

(3) En citant Ezéchiel il dit : « Comme parle l'Esprit Saint ». *Canon fun.* 44. En citant le Ps. lxxx, vers. 11, il dit : *Seigneur, vous avez écrit : Ouvre la bouche et je la remplirai*. Les expressions du même genre abondent. En parlant des livres de Moïse il dit : *Moïse a écrit sous l'inspiration de l'Esprit Saint qui parlait en lui*.

« Qui n'admirerait le Dieu juste qui n'a pas dédaigné d'écrire les choses d'en haut et de noter les choses d'en bas, de rédiger le livre de la création et d'y comprendre tout jusqu'à l'affaire des baguettes et des mandragores (1). L'auteur de ces récits sincères *les a fait écrire par l'Esprit Saint* et placer dans l'arche. Seigneur, vos œuvres sont admirables dans leurs causes cachées, gloire à votre enseignement! »

« *Les paroles pleines de sens que Dieu a fait écrire* sont semblables à des médicaments, qui bien que différents concourent à faire espérer et à donner la santé. Mortels dans la main de celui qui les donne sans en connaître la vertu, ils sont au contraire bienfaisants lorsqu'ils sont donnés avec connaissance.

« D'après cette comparaison des médicaments, abordez les Écritures. Il en est qui ignorent absolument la vertu des racines; il en est qui sont tout à fait étrangers aux Écritures. Dans la bouche de ces docteurs ignorants les textes se contredisent. Les Écritures sont pleinement d'accord, mais ces docteurs y mettent le trouble » (2). Saint Ephrem établit ensuite qu'on peut résoudre les contradictions apparentes qu'objectaient les hérétiques d'alors par cette règle générale : « Tous les textes de l'Écriture qui parlent de l'abjection du Sauveur regardent son humanité; sa divinité est au dessus de toutes ces faiblesses ».

Au temps de saint Ephrem comme aujourd'hui, il ne manquait pas de critiques pour attaquer les récits de la Bible, surtout ceux du Pentateuque. Le poète syrien les réfute en détail et écrit : « Apprenons que tout est écrit pour notre utilité dans cet Ancien Testament que les fils de la vérité écoutent avec un amour discret croyant à son auteur et à la véracité de son rédacteur. Les fils de l'erreur avec des oreilles querelleuses et des bouches moqueuses le rejettent et le tournent en dérision. Les deux Testaments ont donc notre conviction, parce que jamais les croyants n'ont discuté ni hésité de croire à Dieu, tandis que les critiques et les discuteurs croient à des perversions. Les Écritures sont pleines d'accord et eux sont pleins de discordes... Chacun se confie aux prescriptions que rédigent les médecins. Nous croyons à leurs paroles et nous prenons leurs remèdes. Pourquoi donc

(1) Gen., xxx. Saint Ephrem, comme on le voit par cette citation, étendait l'inspiration de l'Écriture à la rédaction de faits historiques en apparence insignifiants. C'est la doctrine des Pères. Quelques écrivains modernes, très savants d'ailleurs et très attachés aux enseignements de l'Église, ont eu tort de la combattre.

(2) *Sancti Ephraemi Syri Opp. syr. lat.*, III, 98-99. J'ai traduit le syriaque le plus littéralement possible. Le langage poétique de saint Ephrem est difficile à rendre. La traduction latine de la grande édition romaine est ici, comme en beaucoup d'autres endroits, non une traduction, mais une paraphrase fort libre.

les livres de Dieu sont-ils impuissants à nous persuader, touchant le Fils, qu'il est engendré de lui » (1)?

Dans l'hymne alphabétique fort connue, qui commence par les mots « O Dieu, donnez-nous la doctrine », il dit : « Lisez avec soin les Écritures, afin d'y puiser la sagesse » (2). Dans un autre discours, il professe en ces termes l'inspiration des Livres saints : « Je lis les livres de l'Esprit qui sont écrits par l'Esprit Saint et me montrent le jugement et la vengeance, le séjour de lumière et le royaume du ciel » (3).

On le voit, d'après saint Ephrem, les Livres saints, quoique écrits, comme il le répète, par des hommes, Moïse, les Prophètes, les Évangélistes, les Apôtres, ont Dieu pour auteur; ils sont écrits par l'Esprit Saint. Les hommes ne sont que les auteurs secondaires. Ils ne sont pas appelés « Livres saints, Livres de Dieu à raison de la doctrine divine qu'ils contiennent, mais à raison qu'ils « sont écrits par l'Esprit Saint ».

Mais celui que les Syriens appellent « la Harpe de l'Esprit saint a-t-il admis les livres de l'Ancien Testament que nous appelons deutérocanoniques, et que nos frères séparés rangent maintenant parmi les apocryphes, à côté du livre d'Hénoch, de l'Ascension d'Isaïe et des autres? Ces livres sont au nombre de sept : Tobie, Judith, Baruch, la Sagesse, l'Ecclésiastique et les deux premiers livres des Machabées. Il faut y ajouter quelques fragments d'Esther et de Daniel. Depuis 1827 les Sociétés bibliques les rejettent impitoyablement des innombrables éditions en toutes langues dont elles ont inondé les deux Mondes. Comme la version syrienne la plus ancienne qu'on appelle *Peschito* ou simple a été faite sur l'hébreu, il est assez à penser que dès l'abord elle n'a contenu que les livres du canon hébreu. Les autres livres auront été traduits par après.

D'un autre côté, l'examen attentif qu'ont fait des *Commentaires* de saint Ephrem les éditeurs romains et des syriacisants de la valeur du cardinal Wiseman, de Cæsar de Lengerke et de Poelmann, pour ne citer que ceux-là, a démontré que saint Ephrem a suivi constamment, dans son interprétation, la version *Peschito*. J'ai constaté la même chose pour les commentaires sur Isaïe, Jonas, Nahum, Habacuc, Sophonias et Aggée que j'ai retrouvés depuis que ces auteurs ont écrit. On peut même se demander, comme on l'a fait, si saint Ephrem

(1) *Sancti Ephræm Syri Opp. syr. lat.*, III, p. 107-108.

(2) *Sancti Ephræm Syri Opp. syr. lat.*, II, 336. Elle est attribuée à saint Ephrem dans les nombreux manuscrits qui la contiennent. Cependant les Nestoriens l'attribuent à Narsès. Cfr *Opp. syr. lat.*, III, p. LV.

(3) *Sancti Ephræm Syri Opp. syr. lat.*, II, 336.

connaissait l'hébreu et le grec, à raison qu'il provoque en de rares endroits à ces textes.

Un passage du discours exégétique sur la création de l'homme semblerait établir que saint Ephrem n'a admis que les vingt deux livres du canon hébreu. « Moïse, dit-il, le chefet le premier, a trouvé la source, fontaine de vie, qui s'élance en jets abondants devant les peuples et les contrées; les sages s'y sont désaltérés et les ignorants y ont puisé la sagesse. *Sur ses vingt deux ruisseaux* est planté l'arbre aux fruits de toutes sortes qui étend ses pousses vers les Syriens, les Perses, et jusqu'aux confins du monde » (1).

Mais ce discours, comme je crois l'avoir démontré dans la note ci-jointe (2), n'est pas de saint Ephrem. Il est d'ailleurs en opposition avec ce qu'écrit le saint Docteur dans ses *Mimrés* et ses *Madraschés* les plus authentiques.

Saint Ephrem, dans ses poésies comme dans ses discours, fait un fréquent usage des Livres saints. Tantôt il emprunte leurs paroles ou leurs métaphores, tantôt il fait allusion aux faits qu'ils rapportent. Tous ses écrits sont bourrés d'Écriture sainte. Selon que le sujet le demande, il provoque à Moïse, aux prophètes, aux Psaumes. Il cite indistinctement les livres du canon hébreu et ceux qui sont en dehors. Nulle part, il ne met une différence entre les uns et les autres; il les cite sous les mêmes formules : « Il est écrit », « l'Écriture dit », « Dieu dit », etc. Il est des livres qu'il cite plus souvent que d'autres, soit parce qu'il les connaissait mieux, soit parce qu'ils offraient des textes plus appropriés à son sujet.

Il ne s'approprie que trois fois les paroles du livre de Tobie sans

(1) *Sancti Ephræmi Syri Opp. syr. lat.*, II, 317.

(2) Ce morceau porte dans l'édition romaine le titre de *discours exégétique*. Ce n'est pas un discours, c'est une pièce de vers divisée en strophes de quatre vers heptasyllabaires. Le discours exégétique qui suit immédiatement n'est pas non plus un discours proprement dit. Il est formé de cinq hymnes qui se suivent dans la collection dite *De Ecclesia* (*Bibl. Orient.*, I, 86, suiv.). Les savants Maronites préposés à l'édition romaine n'ont indiqué nulle part de quel manuscrit ils ont tiré ce premier morceau. Il n'appartient pas à la collection des cinquante deux *Madraschés* sur l'Église. Le style est tout différent de celui de saint Ephrem dans ses autres poésies. L'auteur connaît l'érudition grecque, il exalte les orateurs, les astronomes, les médecins et les philosophes de la Grèce. Il nomme « le grand Porphyre », Socrate et Platon, Hippocrate et Galien, Aristote « qui les surpassa tous ». Il fait une description anatomique du corps humain. Or rien de semblable ne se lit dans les écrits du grand poète syrien. Nulle part, il ne fait le naturaliste, nulle part il ne cite Platon ou Aristote; dans son *Commentaire* sur l'œuvre des six jours, il ne fait appel à aucun écrivain profane, il se base uniquement sur l'Écriture sainte. Tous ses biographes tant grecs que syriens, Théodoret, Sozomène, Grégoire Barhébérus, les *Actes* de saint Ephrem sont d'accord à affirmer que saint Ephrem était dépourvu de toute érudition grecque, le morceau est donc apocryphe et nous ne devons pas en tenir compte.

avertir qu'il le cite. Ailleurs, parmi les exemples de patience, il donne celui de Tobie (1). C'est tout ce que j'ai trouvé sur ce livre. Ces témoignages prouvent que saint Ephrem possédait le livre de Tobie, mais s'ils étaient seuls, ils ne suffiraient pas à établir que le saint Docteur le recevait comme canonique.

On peut dire la même chose du livre de Judith, Ephrem le connaissait; il applique même dans son *Commentaire sur Ézéchiel* deux endroits des visions de ce prophète à Holoferne et à « l'admirable victoire de Judith » (2).

S'il ne s'explique pas davantage et s'il ne cite pas plus souvent l'histoire de Judith, c'est que ce livre n'offrait guère de textes appropriés à ses traités dogmatiques ou à ses exhortations morales.

Il a beaucoup plus souvent recours aux deux livres des Machabées. Il en connaît toute l'histoire et y revient fréquemment dans ses commentaires, ses discours et ses hymnes. Dans ses commentaires sur Daniel il montre l'accomplissement des prophéties des ch. VIII et XI par le « Livre des Machabées ». La quatrième bête et la quatrième corne qu'a vues le prophète, c'est, dit-il, « Antiochus qui fera la guerre aux saints du peuple de Dieu, aux prêtres et aux justes, jusqu'à ce que vienne l'Ancien des jours qui donnera le jugement aux saints (Dan., VII, 22), c'est-à-dire aux Saints de la maison des Machabées » (3). Et plus loin Dan., VIII, 9 : « De l'une d'elles sortit une petite corne; c'est-à-dire : De la maison de Séleucus Nicator est sortie cette petite corne qui est Antiochus. Et elle tomba par terre (Dan., VIII, 11) par la punition qu'elle reçut, Et elle foula aux pieds les armées et les étoiles, ceci se rapporte aux fils de Samouni et à leurs compagnons qui furent

(1) Dans le discours *De admonitione* (*Hymni et Serm.*, I, 299) : « Ne retribuas mala inimicis meis et ne vindictam sumas de his qui oderunt me ». Dans l'*Eloge de saint Basile* (*Opp. gr. lat.*, II, 289) il dit : « Praebete mihi aures, enuntiabo vobis pulcherrimam narrationem. Etenim consilia regum abscondere bonum est, Dei vero mysteria revelare honorificum est (Tob., XII, 7) ». J'ai corrigé la traduction des éditeurs romains. Dans la *Paraenesis* 39 (*Opp. gr. lat.*, II, 144), il cite Tob., III, 2, en ces termes : « Tunc quoque nos valde ingemiscences, fletu exclamabimus amaro, dicentes : Justus es, Domine, et recta judicia tua ». Dans le traité latin *De Poenitentia* (*Opp. gr. lat.*, III, 591), il apporte l'exemple de Tobie en ces termes : « Nonne ergo beatus Tobi gratiam doni caelestis meruit mortuis in captivitate tribuens sepulturam ».

(2) Commentant le ch. XXXII, 24 d'Ézéchiel (*Opp. syr. lat.*, II, 693), à ces mots : *Ibi Aelam et universus exercitus illius circa tumulum ejus*, il dit : « Aelamitae scilicet et populus Gog qui, duce Olopherne, adversus Jerosolymam bellum parabant, et in Judaea caesi sepultique fuere mirabili stratagemate a Juditha debellati ». Mot à mot : « mirabili victoria quam Judith reportavit ». Et au ch. XXXVIII, 6 (*Opp. syr. lat.*, II, 196-197), il entend par Gog Holoferne en ces termes : « Multi autem dicunt (je traduis littéralement) esse Olophernem, ducem exercitus Nabuchodonosoris regis Ninivis ».

(3) *Opp. syr. lat.*, II, 216.

tués. *Et parvint jusqu'aux chefs de l'armée*, c'est-à-dire jusqu'à Onias et ses collègues les princes des prêtres; et ceci est écrit dans le livre des Machabées » (1). Mais c'est surtout le martyr de Samouni et de ses sept fils qui revient souvent sous la plume d'Ephrem. Il a chanté leur courage et leurs souffrances dans une hymne sublime que j'ai retrouvée dans les manuscrits du Musée Britannique (2). Ailleurs il loue le zèle de Mathathias, de Judas Machabée et le martyr d'Eléazar (3). Dans son *Testament* : « Si ceux de la maison de Mathathias, qui suivaient les règles dans les célébrations mystiques, ont, *comme vous l'avez lu* (4), purifié par des sacrifices les fautes de ceux qui étaient morts en combattant, etc. » (5). César de Lengerke (6) a remarqué, avant nous et après les éditeurs romains, le fréquent usage que fait saint Ephrem du livre des Machabées. Mais il blâme les savants romains d'avoir vu dans ces citations une preuve que saint Ephrem reconnaissait les deux livres des Machabées comme canoniques. César de Lengerke est trop sévère. Saint Ephrem cite les Machabées comme il cite les livres des Juges, des Rois et les autres Livres saints. Il ne connaît pas la distinction, faite par d'autres Pères, entre les livres proto et deutérocanoniques. S'il ne dit pas en termes exprès que les livres des Machabées sont divinement inspirés, il ne dit pas non plus le contraire et il laisse suffisamment connaître son sentiment. Ainsi, dans le texte cité en disant : *comme vous l'avez lu*, il marque clairement qu'il s'agit de la lecture publique qui se faisait dans l'office divin. Le livre des Machabées était donc un de ces livres qu'on lisait publiquement dans les églises. Or, on ne lisait pas les apocryphes. « *Ecclesia nescit apocrypha* ». C'était la règle, comme nous l'apprend S. Jérôme. On ne lisait que les livres canoniques. Saint Ephrem se servait donc des deux livres des Machabées, — car il cite les deux, — comme d'un écrit canonique. C'est la juste observation de Vincenzi (7). D'ailleurs, comme nous allons le voir, il parle des livres de la Sagesse et de l'Ecclésiastes

(1) *Opp. syr. lat.*, II, 217-218. D'autres citations analogues se lisent un peu plus bas, p. 219, 227, 228, 229, 230, 302, 309. Là sont mentionnés Jonathas, Simon, Triphon, Demetrius et leurs exploits racontés dans les livres des Machabées.

(2) Cfr *S. Ephræm Syri Hymni et sermones*, Mechliniæ, 1889, t. III, 686, 199.

(3) J'indique ici les citations que j'ai rencontrées. Dans *S. Ephræm Syri Hymni et Sermones*, Macch. citantur I, 78, 590; II, 164, 208; III, 236, 654 686-698; dans *Opp. syr. lat.*, II, 217, 218, 219, 227, 228, 229, 230; III 252, 285; dans *Opp. græco-lat.*, II, 108, 118, 401; dans Bickell *Carm. nisib.* p. 198, 219, 221.

(4) *ܡܬܬܬܐ ܕܡܬܬܬܐ*.

(5) *Opp. Græco-lat.*, II, 401.

(6) *De Ephræm Syri arte hermeneutica*, p. 3, not. 3.

(7) *Sessio quarta concilii Tridentini vindicata*, Romæ, 1842, part. I, 119.

lique, que l'on veut également ranger parmi les apocryphes, en termes qui excluent toute controverse.

Dans le discours sur le texte « Attende tibi ipsi » il récite les ch. iv-v du livre de la Sagesse (1) en faisant précéder la citation des mots « sicut scriptum est », mots qui sont sa formule ordinaire pour citer l'Écriture sainte. Sous la même formule il cite : Sap., iii, 4; vi, 7; vii-16; Eccl., iii, 6-13, 19-24; vi, 36. Il cite d'autres passages de l'Écclesiastique sous des formules analogues : *sicut ait sapientia*; *alioque in loco ait Scriptura*, ou *divina Scriptura fidem facit sapiens dum ait* (2). En un autre endroit (3), il cite l'Écclesiastique sous le nom de Salomon. Enfin il s'en approprie les paroles très fréquemment, surtout dans son *Discours à l'imitation des Proverbes*, où le sujet le permettait davantage (4). Il cite dans ce long discours les Proverbes, l'Écclesiaste, la Sagesse et l'Écclesiastique par les mêmes formules, sans distinction, comme faisant tous partie de l'Écriture qui est pour lui la parole de Dieu.

Dans son *Discours pour le jour des Rameaux* il invoque contre les Juifs l'autorité de Baruch et cite Baruch, iv, 11, 19. Un peu plus loin, faisant parler les divers prophètes, il écrit : « Un autre dit : c'est celui que j'ai prédit (Bar., iii, 38), et dont j'ai dit : *A la fin des temps il viendra sur la terre* ». On ne peut donc pas nous objecter que saint Ephrem n'a pas commenté Baruch. Saint Ephrem n'a pas non plus commenté les deux derniers chapitres du livre de Daniel, qui contiennent l'histoire de Suzanne et de Bel et du dragon, cependant il est peu de morceaux auxquels il ait plus souvent recours.

Ainsi dans le *Discours sur la Résurrection de Jésus* (5) il écrit : « Le sépulcre de Jésus fut semblable à la fosse de Daniel dont l'ouverture était scellée de l'anneau du roi. Lorsque Habacuc arriva avec de la nourriture pour « l'homme de désirs », la fosse s'ouvrit d'elle-même; le prophète prit la nourriture et mangea. Lorsqu'il fut rassasié, Habacuc reprit le plat et s'envola au lieu d'où il était venu, tandis que la fosse demeurait fermée et le sceau intact. Lorsque le roi vint pour retirer Daniel il vit le sceau intact et la fosse scellée. A l'intérieur, Daniel priait » (6).

(1) *Opp. gr. lat.*, I, 241.

(2) *Opp. græco-lat.*, I, 256; II, 195; III, 38; I, 85, 86; III, 100.

(3) *Opp. gr. lat.*, I, 6, 300; II, 167, 181; III, 70, 71, 73.

(4) *Opp. gr. lat.*, III, 594.

(5) *Opp. gr. lat.*, I, 70, 76, 86, 87, 92, 94, 104, 128, 243; II, 130, 141, 147; III, 26, 28; *Opp. Syr. lat.*, III, 643. *Hymni et serm.*, I, 302.

(6) T. J. Lamys *S. Ephræm Syri Hymni et Sermones*, I, 530.

Dans ses *Hymnes sur le jeûne*, après avoir engagé ses lecteurs à lire sur le jeûne les Écritures, il leur propose l'enseignement des Livres sacrés et en particulier l'exemple de Daniel jeûnant avec ses compagnons, jeûnant lorsqu'il reçut la visite de Gabriel, jeûnant lorsque Habacuc vint à lui. Il cite par trois fois le chapitre xiv de Daniel (1).

Il connaît également l'histoire de Suzanne et donne cette chaste vierge en exemple (2). Il fait de même pour les fragments deutérocanoniques d'Esther (3).

Saint Ephrem possédait donc traduits en syriaque tous les livres et les fragments deutérocanoniques de l'Ancien Testament. Il ne fait aucune distinction entre les uns et les autres. Pour les principaux, comme la Sagesse, l'Ecclésiastique, les Machabées, il les range expressément au nombre des Livres saints, c'est-à-dire, comme nous l'avons montré, au nombre des Livres qui ont l'Esprit Saint pour auteur ou sont divinement inspirés.

II.

Comme nous l'avons dit, S. Ephrem a interprété les cinq livres de Moïse; il a fait un commentaire suivi sur la Genèse. Il se trouve en tête des œuvres syriaques dans l'édition romaine et est reproduit d'après un des anciens manuscrits apportés du couvent syrien de Nitrie à Rome (4). A la suite de ce commentaire l'édition romaine ajoute les *Scolies* sur le même livre mêlées aux Scolies de Jacques d'Édesse (5). Nous avons en outre Madraschés ou hymnes du saint Docteur sur le paradis d'Eden (6).

L'édition romaine (7) contient, sous le titre de « *Sermones exegetici in selecta Scripturae loca* », quatre morceaux sur les premiers chapitres de la Genèse. Le premier, comme nous l'avons établi, n'est pas de saint Ephrem; le second a pour objet Adam, le chef-d'œuvre et le résumé de la création, le trait d'union entre le monde spirituel et le

(1) V. S. Ephræm Syri *Hymni et Serm.*, II, 656, 662, 668. Cfr. *Opp. gr. lat.*, II, 71.

(2) S. Ephræm Syri *Hymni et Serm.*, I, 484; II, 670; III, 694; *Opp. gr. lat.*, II, 147; *Opp. syr. lat.*, III, 147.

(3) S. Ephræm Syri *Hymni et Serm.*, II, 700.

(4) *Opp. syr. lat.*, I, 1-115.

(5) *Ibid.*, I, 116-193. La première Scolie ne porte pas de nom d'auteur. Le savant auteur de la *Bibliotheca orientalis* I, 61, l'a attribuée à S. Ephrem, mais elle est de Jacques d'Édesse.

(6) Ils sont insérés sous le titre de « *Sermones* » dans *Opp. syr. lat.*, III, 562-598. Les trois derniers manquent. Ils sont donnés en syriaque seulement dans J.-J. Overbeck, *S. Ephræmi Syri aliorumque opera selecta*, Oxonii, 1865, p. 339-441.

(7) *Opp. syr. lat.*, II, 316-329.

monde corporel, Ève sortie de lui et devenue par le péché source de damnation jusqu'à ce que Marie, la nouvelle Ève, fût devenue la source de notre rédemption; le troisième traite de l'enlèvement de Hénoc; le quatrième compare de nouveau Ève à Marie, l'une, source de malédiction, l'autre, source de bénédiction; la première apportant au genre humain la damnation et la mort, la seconde, le salut et la vie. Les éditeurs romains ont, bien à tort, donné à ces trois derniers morceaux le titre de « discours exégétiques ». En effet, ce sont des pièces de poésie, des « Madraschés » empruntés à la collection des Madraschés ou hymnes de *Ecclesia*. Comme on peut s'en convaincre en lisant les premiers vers de chaque Madrascha donnés par J. S. Assémani, le 2^e discours est formé des Madraschés 45-49; le 3^e, du Madrascha 50; le 4^e, des Madraschés 35-37 de la collection précitée (1).

J. J. Overbeck a retrouvé dans un autre manuscrit de Nitrie du cinquième ou sixième siècle, qui se trouve au Musée Britannique, à Londres, deux homélies en prose et en a publié le texte sans traduction. Ces deux homélies roulent sur la création et le péché d'Adam. Comme personne encore ne les a fait connaître, il ne sera pas inutile d'en donner ici le contenu, en conservant, autant que possible, les paroles mêmes de saint Ephrem. « Dieu a donné à ceux qu'il a faits la connaissance de lui-même parce qu'il est invisible, incompréhensible et au dessus de tout; à raison de sa nature ineffable il fait tout ce qu'il veut par un simple acte de commandement » (2).

« Il a créé la lumière de rien » (3). Il a tiré des eaux les poissons et les oiseaux, de la terre les reptiles et les quadrupèdes (4). Il fit l'homme le dernier avec une âme apparentée aux créatures invisibles et rationnelles et avec un corps du genre des choses visibles, afin que cet être vivant fût la synthèse de toute la création. Il lui donna un corps tiré de la terre et une âme tirée du néant, mais immortelle et douée de raison » (5). On le voit, saint Éphrem, comme les autres Pères, n'était transformiste à aucun degré. Dieu a aussi créé des êtres invisibles et doués de raison. Les bons, qui sont les anges, aiment Dieu et aident les hommes selon l'ordre de Dieu; les mauvais, — ce sont les démons, — cherchent à nous nuire (6).

(1) Comparez J. S. Assémani *Biblioth. Orient.*, I, 90-91 sous les numéros 35-37; 45-50. *Opp. syr. lat.*, II, 318 C, 320 D, 321 E, 323 A, 324 B, 325 F, 327 A. Ces hymnes sont tirées de l'antique codex nitriensis VII.

(2) J. J. Overbeck *S. Ephraemi Syri, aliorumque opera selecta*, Oxonii, 1865, p. 75.

(3) ܕܝܗܘܐ ܕܠܝܚܬܐ ܕܡܝ ܥܝܢܐ (Ibid., p. 75).

(4) Ibid., p. 76.

(5) Ibid., 76-77.

(6) Ibid., p. 78.

Dieu fit de la terre le premier homme notre père commun. À la différence des animaux privés de la parole qu'il fit mâle et femelle en même temps, il forma d'abord l'homme, puis il fit la femme semblable à lui d'une côte qu'il lui enleva durant le sommeil où il l'avait plongé (1).

Dieu plaça l'homme dans le paradis d'Eden et lui donna la jouissance de tous les arbres, excepté d'un seul, auquel il lui défendit de toucher sous peine de mort s'il violait la défense. Dieu fit cette défense pour obliger l'homme à le reconnaître pour son maître et l'auteur de ses jours et non parce que le fruit était plus excellent que les autres (2). Car c'était un fruit ordinaire, le fruit du figuier, comme l'Écriture nous le donne à entendre. Non seulement cette défense était facile à observer, mais, « comme il n'existait pas encore d'autres hommes, Dieu ne pouvait pas lui en imposer d'autre. Il ne pouvait lui dire : Tu ne commettras pas d'adultère, tu ne voleras pas, tu ne tueras pas, tu ne feras rien contre les autres commandements qui prescrivent l'amour du prochain et défendent de lui nuire » (3).

Comme il n'existait pas encore d'hommes qui pussent, comme cela se fit plus tard, instruire leurs semblables, Dieu se montra lui-même à Adam sous forme humaine et l'instruisit. C'est sous la même forme qu'il le réprimanda après son péché (4).

Comme l'homme, tous les êtres invisibles et doués de raison ont appris de Dieu à choisir entre le bien et le mal. Ceux d'entre eux qui volontairement persévérèrent dans le bien, ce sont les anges ; ils accomplissent constamment les volontés de Dieu, font ce qui lui plaît et remplissent leur office près de nous et de toute la création. Ceux qui avec Satan leur chef n'ont pas persévéré dans le bien, mais ont méprisé les ordres de Dieu et voulu devenir semblables à lui, portent envie à la liberté de l'homme et cherchent à le séduire. C'est ainsi que Satan tenta Ève et entraîna nos premiers parents dans le péché (5).

Ces deux remarquables homélies, dont la première est malheureusement incomplète, nous donnent en termes clairs et précis la doctrine de saint Ephrem sur les anges. C'est la doctrine catholique donnée avec l'exactitude des théologiens modernes. Au temps d'Ephrem, le Zoroastrisme régnait en maître, à côté de lui, dans tout l'empire persan ; le saint Docteur se garde bien d'imaginer avec quel-

(1) J. J. Overbeck, *Ephræmi Syri opera selecta*, p. 79.

(2) *Ibid.*, p. 80-82.

(3) *Ibid.*, p. 83.

(4) *Ibid.*, p. 84-85.

(5) *Ibid.*, p. 86.

ques rationalistes contemporains que la doctrine de Moïse sur les anges, d'ailleurs fort différente, vient de là. Elle remonte plus haut; elle remonte à l'origine des choses et à celui qui instruisit le premier homme. Un autre point énoncé en termes propres par le grand exégète syrien, c'est le dogme de la création *ex nihilo*, il l'affirme fréquemment dans ses Madraschés contre les fausses doctrines; il l'a inscrit en tête de son commentaire sur la Genèse, et y revient à plusieurs reprises dans son explication de l'œuvre des six jours, comme nous le verrons un peu plus loin.

De mon côté j'ai tiré, des manuscrits de Rome, le magnifique poème en douze chants sur « la jalousie » ou Joseph vendu par ses frères (1). Saint Ephrem a composé un poème analogue sur Jonas et la pénitence des Ninivites (2). Enfin Overbeck a publié un discours sur les miracles de Moïse en Égypte et les éditeurs romains deux autres discours : un sur le texte de l'Ecclésiaste 1, 2, et un autre sur Isaïe, xxvi, 10 (3). Il faut y ajouter le discours sur Isaïe, xl, 6-8 que j'ai publié (4.) Les autres pièces que les éditeurs romains ont réunies sous le nom de discours exégétiques doivent être rangées parmi les discours dogmatiques ou moraux du moine d'Édesse. Ils n'expliquent aucun texte spécialement. Tels sont les divers écrits exégétiques de saint Ephrem que nous possédons jusqu'aujourd'hui sur l'Ancien Testament. Je ne parle pas du Nouveau.

Revenons à ses commentaires proprement dits. Ephrem explique, non le texte hébreu ou la version grecque de l'Ancien Testament, mais la version syriaque appelée par les Syriens *Peschito* ou *simple*. Il l'explique littéralement et la suit, même là où elle s'éloigne du texte hébreu, sur lequel cependant elle a été faite et qu'elle rend souvent mot pour mot à raison de l'affinité des deux langues (5). Il a quelquefois recours à la version des Septante, soit qu'elle fût déjà traduite en syriaque, soit qu'on eût marqué quelques-unes de ses leçons particulières en marge de l'exemplaire dont se servait saint

(1) *S. Ephræm Syri Hymni et Serm.*, III, 252-640. Mon édition accompagnée d'une traduction latine ne contient que les dix premiers chants. Les deux derniers ont été envoyés d'Orient à M. Paul Bedzan, qui a publié le poème entier en syriaque seulement sous ce titre : *Histoire complète de Joseph par saint Ephrem, poème en douze livres*, Paris, rue de Sèvres, 95, 1891.

(2) Cfr. *Opp. syr. lat.*, II, 359-387.

(3) *Opp. syr. lat.*, II, 334-350.

(4) *S. Ephræm Syri Hymni et Serm.*, II, 314-334.

(5) Le texte de la version simple qui se trouve dans la *Chaine* du moine Sévère a été, en certains endroits, altéré après saint Ephrem. Dans mon édition j'ai indiqué les endroits où elle diffère de la version simple telle qu'elle est imprimée dans la Polygotte de Walton. Cfr. Cæsar à Lengerke, *Commentat. crit. de Ephræmo Syro S. S. interprete*, p. 14 et suiv.

Ephrem. Car le diacre d'Édesse, au témoignage de tous ses biographes, n'était pas initié à la littérature des Grecs (1). Il a aussi quelquefois recours à l'hébreu. J. S. Assémani et Pierre Ambarachi prétendent qu'il connaissait cette langue; il cite en effet souvent les traditions des Hébreux, et de son temps, il y avait de nombreuses écoles juives en Mésopotamie. Comme la langue syriaque possède beaucoup de mots hébreux et a le même génie, il était possible que saint Ephrem sût un peu d'hébreu; mais sa connaissance de cette langue devait être très imparfaite. Car, autrement, il aurait eu beaucoup plus souvent recours au texte original. Quant aux traditions hébraïques, elles étaient enseignées dans les écoles juives et écrites dans une langue qui n'est qu'un dialecte du syriaque. Saint Ephrem n'avait donc pas besoin de savoir l'hébreu pour connaître ces traditions ou pour lire les Paraphrases d'Onkelos ou de Jonathan-Ben-Uziel, auteurs dont il ne cite d'ailleurs jamais les noms.

Saint Ephrem, dans ses commentaires, se base, avant tout, sur le texte, ensuite il a recours aux endroits parallèles et explique l'Écriture par elle-même. Dans l'explication de l'œuvre des six jours, il ne fait pas appel aux sciences naturelles telles qu'elles étaient connues de son temps; il se borne aux inductions qui se déduisent des différents endroits du texte sacré. Pour la suite de l'histoire, et pour les cérémonies mosaïques il a souvent recours aux traditions des Juifs. Il explique le sens figuratif d'après les applications qui en sont faites dans le Nouveau Testament et d'après la tradition. Sans donner comme Origène dans les exagérations de l'allégorie, il admet dans l'histoire d'Ève, du déluge, des patriarches, dans les cérémonies du culte lévitique, des figures ou types des personnes ou des choses du Nouveau Testament. C'est ainsi qu'Ève est la figure de Marie; le sacrifice d'Isaac la figure du sacrifice de la croix, l'arche de Noé la figure de l'Église. Ce sens mystique, typique, figuratif ou allégorique, ne détruit pas le sens littéral; au contraire, il le suppose et s'appuie sur lui comme sur sa base.

Selon l'exégète syrien, Moïse a écrit la Genèse sous l'inspiration du Saint Esprit qui parlait en lui. Ce qui a précédé la création de l'homme, Moïse l'a connu par révélation divine. Il a écrit la Genèse après les miracles d'Égypte et du Sinaï. Son but a été de rappeler à la mémoire des hommes leur créateur oublié, qui les a tirés du néant. Le dogme de la création *ex nihilo* est inscrit au frontispice de ses commentaires.

(1) Voir ce que j'ai dit sur ce sujet dans *S. Ephræm Syri Hymni et Serm.*, I, prol. 33, sqq.; II, 56, note.

Il commence par cette courte préface : « Mon intention n'était pas de faire un commentaire sur le premier livre de la création, pour ne pas répéter ce que j'avais dit dans mes *Mimrés* et mes *Madrascchés*; mais, cédant aux instances de mes amis, je mets ici en abrégé ce que j'ai dit plus longuement dans mes *Mimrés* et dans mes *Madrascchés* (1).

Il résume ensuite à grand traits le contenu de la Genèse. Moïse décrit d'abord l'œuvre des six jours, qui sont, selon le grand interprète, des jours ordinaires. Dans ce récit il n'admet pas d'interprétation allégorique. Les noms ciel et terre et les autres qui désignent les œuvres créées ne sont pas de vains mots, ces mots signifient les œuvres qu'ils désignent (2). Les éléments ont été créés de rien, « Men la medem » (3), par le Médiateur qui est consubstantiel à l'auteur de toutes choses (4). Sous ce titre : *ce sont les générations du ciel et de la terre*, Moïse ajoute ce qu'il avait omis et complète son premier récit. Il n'y a donc pas ici, selon le chef de l'école d'Édesse, deux rédactions ou deux auteurs, mais un seul qui est Moïse. Avec le temps les critiques modernes reviendront à ce sentiment, qui est le vrai et qu'ils n'auraient jamais dû abandonner pour s'égarer dans le champ des hypothèses, éblouis par le faux mirage de la critique contemporaine.

Au commencement Dieu créa le ciel et la terre. Il les tira du néant; car auparavant rien n'existait. L'eau, l'air, le feu, la lumière et les ténèbres n'existaient pas encore. Ces éléments furent créés le premier jour; quand et dans quel ordre, Moïse ne le dit pas. Il ne parle pas non plus des êtres spirituels et invisibles, c'est-à-dire des anges, qui furent créés le premier jour (5). Il se borne à la création visible et matérielle. Il dit que la terre était « tohu-bohu », c'est-à-dire déserte et vide. C'est ainsi qu'il explique les deux mots hébreux. La terre était donc privée de tout ce qui est venu l'orner par après.

Au verset second, par l'*Esprit Saint de Dieu qui couvrait les eaux* (6), il entend l'air ou le vent qui agitait violemment et échauffait les

(1) *Opp. syr. lat.*, I, 1. Je traduis mot à mot sur le syriaque. La version latine est souvent paraphrastique.

(2) *Ibid.*, p. 50.

(3) *Ibid.*, p. 50. *ܡܢ ܠܐ ܡܕܡܐ* ou bien *ܡܢ ܠܐ ܡܕܡܐ*.

(4) *Ibid.*, p. 2.

(5) *Ibid.*, p. 6-7.

(6) La traduction latine, *ferebatur super aquas*, ne rend pas la force du texte hébreu. *מְרַחֶפֶת* se dit d'une poule qui couve ses œufs. Dans la première scolie de la *Chaîne* du moine Sévère (*Opp. syr. lat.* I, 117), par l'Esprit de Dieu on entend l'Esprit Saint. Le Père Benedictus (præf. lectori) et J. S. Assémani (*Bibl. or.* I, 64), attribuent cette scolie à S. Ephrem, qui se serait ainsi contredit. Mais dans la *Chaîne* cette scolie n'a pas de nom d'auteur, et le contenu ainsi que la rédaction prouvent qu'elle est de Jacques d'Édesse.

eaux. En hébreu les mots « Rouah Elohim » sont ambigus; ils peuvent s'entendre d'un vent violent ou de l'Esprit divin. Saint Athanase, saint Basile, saint Ambroise, saint Jérôme et l'Église latine les entendent de l'Esprit Saint. Les Juifs au contraire, Onkelos en tête, les entendent dans le sens matériel. Saint Ephrem, et, après lui, Théodoret ont suivi les Juifs. Bien que, dit-il, par « Rouhéh d'Alaha » certains entendent l'Esprit Saint et lui attribuent l'action marquée en cet endroit; néanmoins les fidèles ne lui attribuent que les paroles réellement dites de lui et non celles qui vraisemblablement ne le concernent pas. Or, du texte, ils ne peuvent déduire cette action de l'Esprit divin. Car l'Écriture dit : « *L'esprit mauvais de Dieu agitait Saül* (1). Quant au mot « couvait », pourquoi l'Esprit aurait-il couvé les eaux le premier jour, puisqu'elles n'ont rien produit? Car c'est seulement le cinquième jour qu'elles ont produit les poissons et les oiseaux, et là il n'est pas question d'incubation » (2).

Comme le saint Docteur entend les jours mosaïques dans le sens vulgaire, il place la création du ciel, de la terre, de l'air, des eaux et des ténèbres durant la première nuit. La lumière fut créée de rien, par un simple acte de la volonté de Dieu (3), au matin, et dissipa durant tout le jour les ténèbres amoncelées par les nuages et les eaux. Ainsi, le premier jour, et de même les suivants, commença par la nuit. On était alors à l'équinoxe du printemps. Certains disent que de cette lumière qui éclaira les trois premiers jours et fit germer les plantes, et, du feu déjà créé, ont été formés le quatrième jour le soleil, la lune et les étoiles. Il observe que la création doit être attribuée, non à une seule personne divine, mais à la Trinité tout entière. On voit que l'enseignement des théologiens qui attribuent à la Trinité les œuvres « ad extra » n'est pas nouveau.

Saint Ephrem ajoute : « Ainsi c'est par la lumière et par l'eau que la terre a tout produit. Car, bien que Dieu eût pu tout faire produire sans leur secours, il ne l'a pas voulu, pour montrer que tout sur la terre a été créé pour l'usage et l'utilité de l'homme » (4). Il s'appuie sur Deut. xxxiii, pour établir que la première germination des plantes est due à la lune; le soleil achève l'œuvre commencée.

Les ténèbres ne forment pas, dit-il, comme certaines doctrines (5)

(1) I, Reg., xvi, 15.

(2) Liv., cit., p. 8. Voir ce que j'ai écrit là-dessus dans mon *Commentarium in Gen.*, Mechlin, 1883, t. I, 98-99.

(3) Cfr l'homélie éditée par Overbeck.

(4) *Opp. syr. lat.*, I, 10.

(5) Les Manichéens, comme l'indique S. Augustin : *Contra Faust.*, xxi.

le veulent, une substance ennemie des créatures; les ténèbres ne sont ni substance ni créature, c'est une ombre simplement, comme le veut l'Écriture (1). La terre, en un instant, au matin du troisième jour, produisit les plantes et les arbres à l'état adulte avec leurs fruits.

Moïse en parlant de la production du soleil, de la lune et des astres au quatrième jour, dit : *Et sint in signa et tempora et dies et annos.*

Ces mots ont donné lieu à une foule d'interprétations. Saint Ephrem les explique ainsi : « Qu'ils servent *de signes* pour marquer les heures, *de temps* pour marquer les saisons, l'été et l'hiver, *de jours* qui sont en effet marqués par le lever et le coucher du soleil, et *d'années* parce qu'elles sont composées de jours solaires et de mois lunaires » (2).

En expliquant l'œuvre du cinquième jour, il fait produire aux eaux les poissons et les oiseaux, bien que la version syriaque, d'accord avec le texte hébreu, dise simplement : « Que les eaux produisent les reptiles et que les oiseaux volent dans l'air ».

Le moine d'Édesse ne s'occupe nullement du côté scientifique de l'œuvre des six jours. Il est, avant tout, préoccupé d'établir le dogme de la création *ex nihilo*. Arrivé à la création de l'homme, il fait plusieurs observations remarquables. « *Et Dieu dit* : A qui Dieu parlait-il ici et ailleurs quand il créait? Il parlait à son Fils. Cela est manifeste. Car l'Évangéliste dit du Fils : *Tout a été fait par lui et sans lui rien n'a été fait* » (3). Il complète cette observation : « *Dieu dit* : *Faisons l'homme à notre image et ressemblance*. Il est manifeste que cette parole sur la création de l'homme est dite par le Père au Fils et au Saint Esprit. Ces mots, qui préparaient la création de l'homme, montrent la dignité exceptionnelle que Dieu attribuait à l'homme au-dessus de toutes les créatures sensibles créées avant lui. De celles-ci il avait dit en commandant : *Que la lumière soit, que la terre produise, que les eaux produisent*. Lorsqu'il s'agit de faire l'homme, c'est une parole de conseil et un échange de pensées, comme font les hommes qui délibèrent sur leurs actions. L'Esprit Saint a écrit : *Dieu dit* : *faisons*, au pluriel, *à notre image et ressemblance*, et non au singulier *à mon image et ressemblance*. C'est manifestement en s'adressant à son Verbe agissant et à son Esprit Saint qui lui sont égaux en essence, en puissance, en force et en action, que le Dieu invisible et maître de tout a dit : *Faisons l'homme à notre image* » (4). Ne dirait-on pas que le

(1) *Opp. syr. lat.*, I, 13.

(2) *Ibid.*, p. 16.

(3) *Ibid.*, p. 18.

(4) *Ibid.*, p. 128.

grand Bossuet a connu saint Ephrem avant qu'il fût retrouvé, lorsqu'il écrit dans son célèbre *Discours sur l'histoire universelle* : « Ce n'est plus cette parole impérieuse et dominante; c'est une parole plus douce, quoique non moins efficace. Dieu tient conseil en lui-même; Dieu s'excite lui-même, comme pour nous faire voir que l'ouvrage qu'il va entreprendre surpasse tous les ouvrages qu'il avait faits jusqu'alors.

« *Faisons l'homme*. Dieu parle en lui-même; il parle à quelqu'un qui fait comme lui, à quelqu'un dont l'homme est la créature et l'image; il parle à un autre lui-même; il parle à celui par qui toutes choses ont été faites, à celui qui dit dans son Évangile : *Tout ce que le Père fait, le Fils le fait semblablement*. En parlant à son Fils ou avec son Fils, il parle en même temps avec l'Esprit tout puissant, égal et co-éternel à l'un et l'autre » (1). On sait que saint Thomas (2) et, avant lui, saint Jean Chrysostome ont interprété comme saint Ephrem. Les docteurs juifs y ont vu un pluriel majestatique mis pour le singulier, comme le font les rois dans leurs ordonnancés. Mais Aben-Ezra les réfute. Ephrem, qui connaissait très bien les traditions juives et le génie des langues sémitiques, n'admet pas ici de pluriel majestatique (3).

L'exégète syrien explique ensuite que l'homme est l'image de Dieu sous trois rapports : 1^o parce qu'il jouit du libre arbitre et a sous sa puissance les créatures terrestres; 2^o parce qu'il a une âme pure, capable de toutes les vertus et de tous les dons divins; 3^o parce que, par la partie cognoscitive et dirigeante de l'esprit, il pénètre tout lieu, et forme en lui-même l'image qu'il veut. Enfin il observe qu'Adam a été créé tellement vivant qu'il pouvait mourir, et tellement mortel qu'il pouvait vivre toujours. Il reçut un commandement et l'option de rester vivant s'il l'observait, ou de mourir s'il le transgressait. Il choisit la mort et méprisa la vie (4). Le corps de l'homme fut formé de la terre, l'âme immortelle et raisonnable fut créée de rien. Ève fut formée, quant au corps, d'une côte d'Adam, mais, quant à l'âme, elle ne fut pas formée de lui. Car les âmes n'engendrent pas les âmes (5). Ephrem rejette le générationisme. Adam reçut un corps qui était à l'âge viril et une âme ornée. Il ne faut pas s'imaginer Adam et Ève à l'état d'enfance. Ils ne connurent pas cet état (6).

(A continuer).

T.-J. LAMY.

(1) *Disc. sur l'Hist. univ.*, Œuvres compl., éd. Lebel, t. XXXV, p. 162-163.

(2) *Summa théol.*, part. I, p. 91, a. 2.

(3) Voir ce que j'ai écrit sur ce sujet dans mon *Comment. in Gen.*, ad. h. l.

(4) *Opp. syr. lat.*, I, 128.

(5) *Ibid.*, p. 129; Overbeck, p. 74-85.

(6) Overbeck, *ibid.*; *Opp.*, *syr. lat.*, II, 318 et suiv.

LA QUESTION D'EMMAÛS.

La *Revue Biblique* ayant ouvert ses colonnes à un adversaire de l'opinion qui place l'Emmaüs de saint Luc à Amœas, ne refusera pas l'hospitalité à un partisan de cette opinion; ainsi, ses lecteurs seront mieux à même de juger en connaissance de cause. Pour plus de clarté procédons par thèses, à la manière des anciens.

I^{re} THÈSE.

L'antiquité chrétienne tout entière identifie Nicopolis avec l'Emmaüs de saint Luc.

Il n'y a pas que saint Jérôme et quelques auteurs qui aient suivi Eusèbe, leur nombre est très considérable; et jusqu'à Reland, vers 1700, personne n'a eu l'idée de révoquer en doute l'identité de Nicopolis avec l'Emmaüs de saint Luc.

Voici un abrégé des auteurs les plus connus :

Eusèbe, évêque de Césarée, et métropolitain de Nicopolis, dans son célèbre Onomasticon : « *Emmaüs d'où était Cléophas et dont l'évangéliste Luc fait mention, c'est maintenant Nicopolis, une ville remarquable de la Palestine* ».

Saint Jérôme, en deux endroits, d'abord dans la traduction de l'Onomasticon : « Emmaus de quo loco fuit Cleophas cuius Lucas meminit evangelista, hæc est nunc Nicopolis, insignis civitas Palæstinæ », et puis dans l'Epitaphium Paulæ : « repetitoque itinere Nicopolim quæ prius Emmaus vocabatur et apud quam in fractione panis cognitus Dominus Cleophæ domum in ecclesiam dedicavit ».

Sozomène, Hist. eccl., v, 21. « Urbs est in Palaestina, Nicopolis hodie dicta. Hanc dum adhuc vicus esset, sacer evangeliorum liber commemorat et Emmauntem appellat... Ante hanc urbem prope trivium... fons quidam salutaris est, » etc.

Théodose l'archidiacre, vers 530 : « De Beth. Semes usque Emmauntem quæ nunc Nicopolis dicitur, millia novem, ubi S. Cleophas agnovit Dominum in fractione panis, ubi et martyrium pertulit ».

Cassiodore, au sixième siècle, cite textuellement le passage de Sozomène dans l'*Historia tripartita*.

Bède, septième siècle, parlant de l'Emmaüs à soixante stades de Jérusalem, l'identifie malgré cela avec Nicopolis.

Le *Syncelle*, huitième siècle, dans le *Chronicon paschale* : « Emmaüs Palæstinæ vicus de quo in Evangeliiis sermo, Africano... legatione fungente, Nicopoleos titulo, Alexandri imperatoris placito, ad urbium honorem ascendit.

Willibald, pèlerin, plus tard évêque d'Eichstaett, vint, dans ses pérégrinations extraordinaires et quelquefois un peu extravagantes, — il était anglais! — avant sa troisième visite de Jérusalem, à Emmaüs l'an 723 ou 724, et voici ce qu'il fait dire à son diacre : « Venit Emmaus, vicum Palestinæ, quem Romani post destructionem Hierosolymorum ex eventu victoriae Nicopolim vocaverunt. *Ubi postquam in domo Cleophae, in ecclesiam mutata*, eum qui ex fractione panis in ea cognitus est, adoravit, viventis aquæ fontem desiderans, vidit et fontem *qui est in trivio*, quo Christus eodem quo resurrexit die cum discipulis duobus, Luca et Cleopha, quasi ad alium declinaturus vicum ambulavit. Est enim ibi fons ad quem Christus olim in terris conversatus, cum discipulis dicitur venisse pedesque in eo, emenso aliquo itinere, lavisset et hinc eandem aquam diversorum efficacem medicamentum a Deo factam, ut potata quibus libet languoribus tam pecudum quam hominum salutis infundat præsentiam ». (Vita sive potius itiner. sancti Willibaldi).

Théophane parle également de la fontaine miraculeuse à Emmaüs-Nicopolis et ajoute ce détail que les autres n'ont pas : « illum aggesta terra obstrui scelestus (scil. Julianus) imperavit ».

Inutile d'accumuler les citations des auteurs postérieurs, tels que : Anastase le Bibliothécaire, Addon, Eugesippe, Jean de Wincebourg, Guillaume de Tyr, Theitmar, Broccard, Nicéphore Callixte, Ludolphe de Suchen, Marin Sanuto, Arioste de Boulogne, Félix Faber, Breidenbach, Jean comte de Solms, Barthélemy de Salignac, Adam Reisner, Léonard Rauchwolffen, Jean Cotovic, Gabriel Brémond, le Père Nau, — il suffit de déclarer que tous les auteurs qui ont écrit avant Reland, mais absolument tous sans distinction, identifient l'Emmaüs de l'Évangile avec Nicopolis. (Voir Schiffers, *Amoàs*, chap. III, page 13-20).

II^e THÈSE.

Il est faux que tous ces témoignages ont pour origine une prétendue erreur géographique d'Eusèbe.

Saint Jérôme n'a pas fait que copier Eusèbe ; en traduisant l'*Onomasticon* il a souvent corrigé l'original ; par rapport à Emmaüs

il n'en a rien fait (1). Ensuite saint Jérôme parle d'Emmaüs dans son « *Epitaphium Paulae* » ; il en parle non d'après Eusèbe, mais d'après ce qu'il *a vu* ; il y a été quand la ville était prospère, il y a trouvé et vénéré la maison de Cléophas changée en église. Comment est-il possible de récuser un témoin pareil, un savant, un pèlerin, qui a visité le sanctuaire de Cléophas quand il était dans sa splendeur ? Qu'on cesse donc enfin de dire : L'erreur géographique remonte par saint Jérôme à Eusèbe ! S'il y a erreur elle remonte par saint Jérôme aux évêques, aux prêtres, aux habitants de Nicopolis, qui ont fait vénérer la maison de Cléophas dans leur ville.

Est-ce que Sozomène, qui a continué l'histoire d'Eusèbe, n'est qu'un aveugle plagiaire ? Sozomène était Palestinien, originaire de Gaza, il a passé sa jeunesse et la plus grande partie de sa vie non loin de Nicopolis, il parle de la fontaine miraculeuse et du trivium, toutes choses dont Eusèbe ne dit rien. Donc : le témoignage de Sozomène n'est pas issu de celui d'Eusèbe, Sozomène reflète la tradition locale et il était bien à même de la connaître.

Théodose l'archidiacre parle de nouveau tout autrement qu'Eusèbe, saint Jérôme, Sozomène, ce qui prouve qu'il ne s'est pas inspiré d'eux.

En voilà assez pour fermer cette échappatoire : « l'erreur géographique remonte par saint Jérôme jusqu'à Eusèbe ; les témoignages favorables à Emmaüs-Nicopolis sont tous issus de l'erreur d'Eusèbe ».

III^e THÈSE.

Le sanctuaire de Nicopolis est une preuve irréfutable de l'identité de cette ville avec l'Emmaüs de saint Luc.

Est-ce qu'Eusèbe s'est réellement trompé ? A-t-il pu se tromper, lui, métropolitain de Nicopolis ? Car, au troisième et déjà au deuxième siècle, Emmaüs-Nicopolis n'était pas un bourg inconnu, c'était une ville considérable qui a eu des évêques au moins jusqu'au sixième siècle. Le savant P. Le Quien en nomme quatre dans son « *Oriens christianus* » : Julien l'Africain, le même qui a été préfet d'Emmaüs en 223 ; Longinus qui a assisté au concile de Nicée (325) ; Rufus qui

(1) Eusèbe parle d'un Ajalon, « *vallis atque praeruptum, haud procul a Gabaa et Rama Saulis* ». C'est là qu'Eusèbe place le miracle de Josué. Saint Jérôme ne partage pas cet avis ; il ajoute que d'après les Hébreux, ce miracle a eu lieu près de l'Ajalon lévitique, de la tribu de Dan, qui s'appelle Ἀλούς, « *haud procul a Nicopoli* » ; S. Jér. : « *Juxta Nicopolim in secundo lapide pergenteribus Aeliam* ». C'est exactement le site de Yalo.

a pris part au concile de Chalcédon (381); Zenobius (536). Il est curieux que tous ces évêques nicopolitains portent des noms latins; serait-ce un indice de ce que la population se composait en plus grande partie de colons latins plutôt que grecs? C'est près de cette ville épiscopale que nous trouvons la maison de Cléophas changée en église, c'est là qu'on va de tous côtés chercher la guérison à la source miraculeuse; c'est là qu'on peut voir encore de nos jours les ruines incomparables d'une basilique à trois absides et qui, dans la dimension des pierres, — il y en a de 3^m,20, de 3^m,35 et même de plus de 4 mètres de long! — portent les marques de la plus haute antiquité (1). Les ruines se trouvent en dehors de l'enceinte de la ville ancienne, devant un carrefour de trois routes romaines. — Quel motif pouvait bien déterminer les évêques ou préfets de Nicopolis à élever cette construction sans égale en dehors de leur ville, si ce n'est un grand souvenir religieux? L'Épitaïhium Paulae nous donne la clef de cet énigme : c'était la maison de Cléophas, changée en église; elle était près de la ville, *apud quam*, dit saint Jérôme. Au nord-est de l'église se trouve le baptistère, ce qui confirme encore les témoignages de l'antiquité, car Nicopolis a eu des évêques, et l'on sait que jusqu'au neuvième siècle, les églises épiscopales seules étaient pourvues d'un baptistère. Il est donc indubitable : les évêques, et les habitants de Nicopolis ont, depuis le troisième siècle au moins, cru ou fait croire qu'ils possédaient la maison de Cléophas.

Ont-ils pu se tromper? ont-ils pu tromper les autres? Le nom de la ville ne pouvait aucunement produire cette erreur *chez les habitants mêmes*, tout au plus des étrangers eussent-ils pu confondre les deux endroits bibliques. De plus : les habitants de l'Emmaüs authentique, — s'il y en avait eu un autre, — n'étaient pas à l'autre bout de la

(1) L'épaisseur de ces belles pierres est de 0^m,70, et deux juxtaposées forment l'épaisseur des murs. Les blocs sont placés les uns sur les autres sans mortier, sur joints parfaitement dressés. Seulement l'intervalle qui reste entre deux est rempli d'un ciment de cendre de chaux vive et d'écaïlles comme dans les anciennes constructions juives. *Aucune construction chrétienne de la Terre Sainte ne peut présenter un pareil caractère d'antiquité.* Les plus grands blocs de l'église de Beïtgibrin n'ont que 2 mètres de longueur et la cimentation se compose de sable, de briques pilées et de chaux. Les restes de construction de sainte Hélène au Saint-Sépulcre sont également plus récents. A quelle époque de l'histoire existait-il donc à Nicopolis un chef assez puissant pour réunir le nombre de bras nécessaires au maniement de pareils blocs, pour les couper dans la montagne, à une assez grande distance, — car j'en ai découvert les traces, — pour les conduire intacts et les poser en élévation? Puisque, par la comparaison des monuments chrétiens les plus anciens, *l'église d'Amoas est antérieure au quatrième siècle*, je ne vois qu'un chef chrétien, Sexte Jules l'Africain, à qui on puisse l'attribuer. — Voir la description faite par M. l'architecte Guillemot dans « Schiffers, Amwâs », pp. 227-234.

Palestine, ils n'auraient pas manqué de protester, d'autant plus que les pèlerins, pour aller de Nicopolis à Jérusalem, devaient rencontrer l'autre Emmaüs sur leur passage, car trois routes romaines partaient de Nicopolis pour Jérusalem, dont l'une traversait Koubeybeh, l'Emmaüs moderne, une autre passait tout près de Koulonieh, l'Emmaüs de Sepp. Non, l'erreur n'était pas possible, elle eût été découverte. Un homme de science, un étranger peut confondre deux villes homonymes, mais les habitants et le clergé d'une ville ne peuvent pas s'imaginer avoir la maison célèbre d'une autre ville. L'Onomasticon d'Eusèbe n'a pu faire croire aux Nicopolitains qu'ils étaient en possession de la maison de Cléophas, et les déterminer à élever cette construction extraordinaire dont nous admirons les ruines après seize siècles. Eusèbe, évêque métropolitain, de qui dépendait l'évêque de Nicopolis, pouvait savoir ce qu'était cette ville de son suffragant; il dit que c'était la patrie de Cléophas, et les évêques et les fidèles de Nicopolis, en gardant le souvenir de Cléophas, en changeant la maison de Cléophas en église, sont des témoins irrécusables, ils confirment les paroles de leur métropolitain. Si Nicopolis n'est pas l'Emmaüs de l'Évangile, les évêques, les prêtres, les habitants de Nicopolis ont inventé un sanctuaire de premier ordre, ils ont poussé à cette croyance en montrant la maison de Cléophas, ils ont fait accréditer une fraude en changeant cette maison en église, bref : il faudrait les prendre tous pour d'affreux imposteurs.

Il est dangereux de traiter d'erreur géographique une tradition locale de cette force, présentant toutes les marques de l'antiquité la plus vénérable, accréditée par les contemporains les plus savants et les plus autorisés. Avec quelle assurance pourrions-nous nous fier à l'authenticité de la plupart de nos sanctuaires, s'il était permis d'effacer d'un trait de plume une tradition semblable? Pour celui qui veut soutenir l'authenticité de nos sanctuaires, c'est scier la branche sur laquelle il est assis.

Les PP. Franciscains Buselli et Domenichelli ont si bien compris cette grave conséquence que, pour soutenir Koubeybeh, ils se croient forcés de prouver en même temps que Koubeybeh est la Nicopolis des Romains. Nous n'avons pas, pour le moment, à nous occuper de cette thèse, puisque dans cet article nous avons affaire à ceux qui admettent que l'Amwās actuel est sur l'emplacement de l'antique Nicopolis.

Naguère un professeur protestant d'une université d'Allemagne, auteur d'une savante histoire du peuple juif, m'écrivit ceci : « J'admets que, déjà au troisième siècle, le peuple et le clergé de Nico-

polis ont cru à l'identité de leur ville avec la patrie de Cléophas, mais les fausses traditions pullulaient déjà très abondamment en ce siècle. Il y a des preuves, tirées du récit même de saint Luc, qui donnent un démenti à la tradition ». Eusèbe écrivit au commencement du quatrième siècle et ce n'est pas lui qui par son Onomasticon a pu produire la tradition; s'il y a erreur, elle ne remonte pas par saint Jérôme à Eusèbe, il faudra viser plus haut.

IV^e THÈSE.

Le retour des deux disciples d'Emmaüs à Jérusalem a dû s'effectuer avant MINUIT, et non pas vers la tombée de la nuit.

Il est évident que la tradition, quelle qu'elle soit, ne peut tenir contre la Bible; mais une tradition claire, ancienne, stable, ne sera jamais en désaccord avec la Bible, seulement, entendons-nous, ne faisons pas dire à la Bible ce qu'elle ne dit pas. Une tradition locale bien prononcée et bien authentique nous servira de guide pour comprendre et interpréter le texte inspiré. La question n'est pas résolue par là-même que *le texte actuellement reçu* dit : « ibant in castellum quod erat in spatio stadiorum *sexaginta* ab Jerusalem, nomine Emmaüs ». En dehors des questions de doctrine et de morale, quand il s'agit simplement de la distance d'un lieu à un autre, vu la facilité de l'addition ou de la suppression d'un terme numérique, soit dans les anciennes copies, soit dans l'impression, l'Église, loin d'imposer la lettre comme article de foi, encourage les recherches scientifiques faites dans un esprit de vérité. A Rome même, ce but est l'objet d'une commission spéciale.

Mais si le contexte contient des détails incompatibles avec une distance supérieure à 60 stades? Commençons par le retour des disciples : ils doivent être de retour le jour même de la résurrection de N. S. (Saint Jean : xx, 19 cum ergo sero esset die illo, una sabbatorum, οὐσης οὖν ὥρας τῇ ἡμέρᾳ ἐκείνῃ). Cela ne saurait signifier une heure très avancée de la nuit, mais la fin même de la journée.

Ὁψία est l'heure où le maître de la vigne règle avec les ouvriers, (Matth. xx, 8); où Joseph d'Arimathie va trouver Pilate pour demander le corps de Jésus (Matth. xxvii, 57; Marc xv, 42; comp. Marc iv, 35; vi, 47; xiii, 35). De plus, ils sont partis d'Emmaüs après le repas du soir. Il était absolument impossible, après avoir soupé à Nicopolis au

coucher du soleil, d'être à Jérusalem aux premières heures de la nuit (*Revue Biblique*, p. 103).

Dans ce raisonnement il est supposé que saint Jean compte la durée de la journée à la manière des trois premiers évangélistes et des Hébreux, à savoir : du soir au soir. Or, c'est une erreur.

Il est, déjà à priori, fort peu probable que saint Jean, écrivant à la fin de ses jours, déshabitué qu'il était depuis longtemps des mœurs juives, s'adressant à une chrétienté hellénique, ait compté le jour à la manière des Juifs : puisqu'il juge opportun ou nécessaire d'expliquer à ses chrétiens les choses et les expressions les plus connues des Hébreux. En voici quelques exemples : I, 41 : *Messias quod interpretatur Christus*; I, 42 : *Kephas quod interpretatur Petrus*; IV, 9 : *non enim cuntuntur Judaei Samaritanis*; VI, 4 : que la Pâque était *la fête par excellence* des Juifs, ἡ ἑορτή, avec l'article! VI, 1 : *mare Galilaeae quod est Tiberiadis*; IX, 7 : *Siloe quod interpretatur missus*; XIX, 13 : *lithostrotos hebraice autem Gabbatha*, et même dans notre chapitre XX où nous lisons *die illo*, il explique la parole « Rabboni » quod dicitur mugister. Et il aurait pris le mot jour dans un sens inconnu à ses lecteurs sans les avertir?

Cet argument indirect est confirmé directement. Au chapitre XII, 12, saint Jean dit : τῇ ἐπαύριον, in crastinum; cependant, Jésus était arrivé à Béthanie le vendredi soir; *le soir* il avait pris le repas du sabbat dans la maison de Lazare; donc, pour les Juifs, le jour suivant, le sabbat était déjà commencé. Le matin du jour suivant, Jésus part de Béthanie pour Jérusalem, et saint Jean ne dit pas « eadem die, mane facto », comme il eût dû dire à la manière juive, mais « in crastinum », à la manière grecque (voir Sepp, *Vie de J. C.* V, ch. CXIII). Au chapitre, VI, 16 : « Ut autem sero factum est descenderunt discipuli ejus ad mare et tenebrae jam factae erant ». Donc, pour les Juifs, le jour suivant venait de commencer. Plus tard, les disciples voient N. S. marchant sur les flots; malgré cela saint Jean dit v. 22 : *altera die*, τῇ ἐπαύριον, au lieu de dire « eodem die mane facto ».

La contradiction apparente de l'« ante diem festum Paschae » (saint Jean, XIII, 1) et le « prima die azymorum » des synoptiques est résolue par la plupart des exégètes en admettant une autre manière de compter le jour dans saint Jean que dans les autres évangiles (voir Patrizi, de Evang. III, diss. L). Ce serait, du reste, enfoncer une porte ouverte que de vouloir s'arrêter longtemps à prouver notre thèse, car elle est admise par tous les exégètes.

Le mot « sero », ὀψία, est un terme relatif, et il change naturellement de signification, du moment que le terme corrélatif « jour » est

pris dans le sens naturel ou dans le sens hébreu. L'ὄψις de saint Matthieu et de saint Marc n'a donc rien à faire ici ; appliquer le sens de ces deux évangélistes à saint Jean, xx, 19, est tout à fait hors de propos. L'ὄψις de saint Jean peut signifier, comme le mot « tard » chez nous, n'importe quelle heure depuis le commencement de la nuit jusqu'à minuit.

V^e THÈSE.

*Les deux disciples sont partis de Jérusalem d'assez bonne heure
DANS LA MATINÉE.*

Hic Rhodus hic salta. Ici, c'est le nœud de la question. Laissons d'abord la parole à un partisan résolu de la fameuse « promenade d'après-midi ».

« On ne saurait contester que les deux disciples étaient sortis pour se promener et non pour faire une marche forcée : δυσὶν περιπατοῦσιν est-il dit dans saint Marc, xvi, 12, et afin de mieux préciser le sens de περιπατοῦσιν, ambulanti, cet évangéliste ajoute qu'ils allaient à une « partie de campagne, εἰς ἄγρον, euntibus in villam ».

Voilà le premier argument. D'abord la disjonctive est défectueuse ; il y a encore d'autres buts pour lesquels ils peuvent être sortis, p. ex. pour retourner chez eux, à Emmaüs. Ensuite, aller « in villam » εἰς ἄγρον n'est pas « aller à la campagne » et moins encore « aller à une partie de campagne » ; saint Augustin dit, de Consensu Evangelistarum, III, 71 : « Et in codicibus quidem graecis magis agrum invenimus quam villam ; agri autem nomine non castella tantum, verum etiam municipia et coloniae solent vocari » (1). Ils n'allaient pas à une partie de campagne ; beaux promeneurs qui n'avaient pas l'intention de rentrer, le soir, à Jérusalem ! C'est seulement à la suite de l'apparition qu'ils ont pris cette résolution. Le mot περιπατεῖν n'a pas, dans le contexte, la signification de « faire une promenade » ; la Pâque étant finie, Cléophas retournait chez lui ; voilà tout ! Certes, les deux disciples ne marchaient pas à toute force, puisqu'ils

(1) Du temps de Notre Seigneur, l'Emmaüs de l'Ancien Testament, le chef-lieu de la toparchie, n'était plus qu'un bourg, κώμη, la ville avait été saccagée et tous les habitants avaient été vendus comme esclaves par Cassius Longinus, l'an 40 avant Jésus Christ ; vers l'an 2 de notre ère, elle a été complètement brûlée ; à l'approche des hordes arabes de Varus, les habitants s'étaient enfuis. (Flav. Jos. *Antiq.*, xvii. 10, 9, et *Bell. Jud.*, ii. 5, 1). — Une ville détruite ne se relevait pas si vite à cette époque, et le chef-lieu d'une toparchie n'est pas nécessairement une ville. La coïncidence du récit de Flavius Joseph, avec le terme employé par saint Luc est frappante ; elle est une nouvelle preuve en faveur de l'identité du chef-lieu de la toparchie avec l'Emmaüs de saint Luc.

étaient tristes et parlaient entre eux des événements des derniers jours. Arrivons au deuxième argument : « Ils ont quitté Jérusalem après le milieu du jour », — et la raison ? « car on ne voit pas qu'ils aient fait en route le repas de midi ». Naturellement, puisqu'ils allaient prendre le repas chez Cléophas ! Un morceau de pain suffisait pour le temps de marche. Glissons, glissons sur cet argument, il ne soutient pas même le poids d'un morceau de pain. Donc, l'Évangile ne dit point que Cléophas soit allé avec son compagnon à une partie de campagne, ni qu'il soit allé faire une simple promenade, le texte ni le contexte ne contiennent rien qui nous fasse reculer l'heure du départ après le milieu du jour ; *le contexte contient plutôt le contraire*, et c'est ce que nous allons prouver.

Saint Luc raconte d'abord l'apparition des deux anges aux femmes, et le retour des femmes auprès des apôtres, v. 9 : « *nuntiaverunt haec omnia illis undecim et ceteris omnibus* ». Saint Jean, xx, 1, 2. Ensuite il dit brièvement, v. 12, comment Pierre court au sépulcre. — Saint Jean est plus explicite, xx, 3-10. Pierre et Jean retournent chez eux « *ad semetipsos* », c'est-à-dire à la maison où les onze et tous les autres étaient réunis ; — c'était probablement le cénacle. — *Les deux disciples, Cléophas et son compagnon étaient avec les autres au cénacle*, ils le disent formellement vv. 22, 23, 24. « *Sed et mulieres quaedam ex nostris terruerunt nos, quae ante lucem fuerunt ad monumentum, et non invento corpore ejus, venerunt dicentes se etiam visionem angelorum vidisse qui dicunt eum vivere. Et abierunt quidam ex nostris ad monumentum et ita invenerunt sicut mulieres dixerunt, ipsum vero non invenerunt* ». La même chose est confirmée par le verset 13 : « *et ecce duo ex illis ibant ipsa die etc.* ».

Ils étaient donc au cénacle au retour de Pierre et de Jean, mais ils étaient déjà partis quand la Madeleine et les Galiléennes vinrent annoncer qu'elles avaient vu le ressuscité ; car les deux disciples ignoraient complètement les apparitions de Notre Seigneur. Ils ignoraient l'apparition de Notre Seigneur à Pierre, car à leur retour, le soir, au cénacle, ils sont accueillis par ce cri de joie : « *Quod surrexit Dominus vere et apparuit Simoni* ». *Ils ignoraient également l'apparition de Notre Seigneur à la Madeleine* et celle aux autres femmes ! la réponse qu'ils donnent à Notre Seigneur (voir vv. 22-24) le prouve péremptoirement ; ils connaissaient l'apparition des anges seulement.

Nous ne pouvons fixer exactement l'heure où Notre Seigneur s'est montré à la Madeleine. Elle vint la première fois au sépulcre, « *mane cum adhuc tenebrae essent* » ; à peine vit-elle la pierre enlevée qu'elle courut au Sion auprès de Pierre et de Jean, qui n'attendaient sans doute

pas longtemps pour se convaincre d'eux-mêmes si le tombeau était violé. « *Currebant autem duo simul* ». La Madeleine ne restait pas en arrière, nous la voyons entrer au sépulcre immédiatement après le retour de Pierre et de Jean, v. 11; elle voit les deux anges qui lui parlent, elle se retourne et voit son divin Maître sans le connaître. Un mot seulement, Marie! et elle se prosterne aux pieds de Jésus. L'apparition ne dura pas longtemps, et immédiatement elle alla exécuter l'ordre du Seigneur : « *vade autem ad fratres meos... venit Maria Magdalena annuntians discipulis, quia vidi Dominum et haec dixit mihi* » (saint Jean, xx, 11-19). *En ce moment nos deux disciples d'Emmaüs n'étaient plus avec les autres.* Il est évident que l'apparition de Notre Seigneur à la Madeleine doit avoir eu lieu de très bonne heure le matin. Il faut, par conséquent, en conclure que les deux disciples ont quitté Jérusalem dans la matinée; saint Ambroise dit « *primo mane* », Eusèbe « *primo diluculo* ». La fameuse promenade après midi est de pure invention; elle est en désaccord avec le récit de saint Luc et de saint Jean.

Voici la vraie et la seule raison pour laquelle on a eu recours à la promenade d'après-midi : Emmaüs est à 60 stades de Jérusalem, les disciples y sont arrivés au coucher du soleil, donc, ils ne peuvent s'être mis en route le matin, ils seraient arrivés à midi; il faut bien qu'ils soient partis dans l'après-dîner.

Or, cet argument n'est rien autre qu'une « *petitio principii* »; c'est précisément cela que nous cherchons, si le chiffre 60 est exact, s'il ne provient pas d'une erreur de copiste. Le récit des apparitions de Notre Seigneur contient implicitement le départ des disciples d'Emmaüs *dans la matinée*, avant que la nouvelle de la *première* apparition de Jésus n'ait été portée par Madeleine elle-même au cénacle.

Donc, Emmaüs n'était pas à 60 stades de Jérusalem et la tradition qui place Emmaüs plus loin, à Amoàs, à 6 lieues environ de la Ville Sainte, loin d'être démentie par la Bible, est mieux en harmonie avec le sens naturel du contexte de l'Évangile.

VI^e THÈSE.

Les disciples sont partis d'Emmaüs avant le coucher du soleil.

Les disciples, partis de Jérusalem dans la matinée, après le retour de Pierre et Jean du sépulcre, et avant l'arrivée au cénacle de la Madeleine annonçant l'apparition du ressuscité, se trouvèrent près d'Em-

mais quand le jour fut au déclin et que le soir approcha. « Mane nobiscum, Domine, quoniam advesperascit et inclinata est jam dies, ὅτι πρὸς ἑσπέραν ἐστὶν καὶ κέκλικεν ἤδη ἡ ἡμέρα. Mais n'est-ce pas lutter contre l'évidence que de vouloir nier que le soleil était près du coucher et qu'une heure après, au retour des disciples à Jérusalem, la nuit devait être tombée? Ne soyons pas trop vites à juger, en confondant notre manière de parler avec celle des Juifs. Saint Luc prend la journée comme saint Matthieu et saint Marc, du soir au soir. Or, chez les Juifs le jour avait deux soirs; le deuxième soir comprenait l'espace de temps entre le coucher du soleil et la nuit; le premier soir commençait vers trois heures, au milieu de l'après-midi quand le soleil descendait visiblement. Au printemps le coucher du soleil a lieu à Jérusalem à 6 h. 1/2; une demi-heure après il fait complètement noir. L'expression « advesperascit », il va vers le soir, peut donc chez saint Luc, dans la bouche de Cléophas, s'entendre au sens naturel des Juifs, c'est-à-dire du temps entre trois et six heures.

Est-ce que cette interprétation n'est pas recherchée, artificielle, tortueuse, inventée pour le besoin de la cause, et contraire même au contexte? Les disciples invitent leur compagnon de voyage à rester avec eux et pourquoi? Parce qu'il se faisait tard. Pouvait-on alléguer cette raison en plein après-midi?

Je crois avoir présenté la difficulté dans toute sa force, mais j'ai hâte d'ajouter : elle ne tient pas.

Outre le motif avoué, tout le monde le comprendra, les disciples en avaient encore un autre, celui de jouir de la conversation de l'étranger dont les discours faisaient brûler leur cœur.

Pour vous convaincre qu'un Oriental hospitalier peut très bien inviter quelqu'un à rester en alléguant en plein après-midi le même motif dans les mêmes termes que nos disciples, ouvrez, je vous prie, le livre des Juges, chapitre xix, v. 9 : « Considera quod dies ad occasum declivior sit — (Luc : inclinata est jam dies) et propinquat ad vesperum, — (Luc : advesperascit, πρὸς ἑσπέραν ἐστὶν) : mane apud me etiam hodie et duc laetum diem ». La similitude d'expression est encore plus frappante dans les LXX : Ἰδοὺ δὴ ἡσθένησεν ἡμέρα εἰς τὴν ἑσπέραν, ou bien, d'après d'autres manuscrits : Ἰδοὺ δὴ εἰς ἑσπέραν κέκλικεν ἡ ἡμέρα. Comparez saint Luc : πρὸς ἑσπέραν ἐστὶν καὶ κέκλικεν ἤδη ἡ ἡμέρα.

Eh bien, le beau-père du lévite adressait ces paroles presque identiques à celles de Cléophas ou de son compagnon *trois heures avant le coucher du soleil!* Et en voici la preuve. Le lévite ne se laisse plus fléchir, il part « ducens secum duos asinos onustos et concubinam ».

Il ne pouvait donc aller fort vite, il lui fallait bien deux heures pour faire le trajet de Bethléhem à Jérusalem.

V. 11. « Jamque erant juxta Jebus et dies mutabatur in noctem ». Qui ne dirait pas que le soleil était couché? Et, cependant, il n'en est rien! Ils continuent leur chemin, et seulement quand ils sont près de Gabaa le soleil se couche : « occubuitque eis sol juxta Gabaa ». De Jérusalem à Gabaa il y a une distance d'une lieue.

Est-ce qu'après ces textes on trouvera encore de la peine à admettre que les Juifs parlaient autrement que nous et que le soleil n'était pas encore près du coucher quand Cléophas dit à N. S. : « Mane nobiscum, Domine, quoniam advesperascit et inclinata est jam dies »? *Ces paroles peuvent très bien désigner le temps de trois à quatre heures.*

On se met à table. Il n'est pas nécessaire de penser à de longs préparatifs; car on vient de faire un trajet de 6 à 7 lieues; l'appétit ne peut manquer à nos voyageurs. Mettons une heure, deux heures même pour les préparatifs et le repas; vers 5 heures les deux disciples pouvaient être prêts pour retourner à Jérusalem. Ils n'ont sans doute pas pris le chemin le plus long, p. ex. celui de Bethoron qui mesurait 22 milles romains (le Pèlerin de Bordeaux), ni celui qui passait par Bethnouba et Koubeybeh et qui était de 160 stades — 20 milles, mais plutôt la troisième route romaine, dont Guillemot a découvert des tronçons et qui passait par Saris; elle mesurait environ 27 kilomètres d'après Guillemot, c'est-à-dire environ 5 lieues. Les trois routes, de longueur différente, donnent la réponse à l'objection : « mais Nicopolis n'est pas à la distance de 160 stades de Jérusalem, puisque 22 milles font 176 stades ». Prenez la route du milieu et vous aurez 160 stades; en prenant celle de Saris vous en aurez encore moins.

En partant d'Emmaüs entre 5 et 6 heures, les disciples pouvaient être de retour à Jérusalem entre 11 heures et minuit; c'est tout ce qu'il faut pour être d'accord avec saint Luc et saint Jean, sans avoir recours « à des moyens de locomotion plus rapides que les jambes de l'homme ».

Du reste, la Bible dit bien que les disciples sont allés à Emmaüs à pied, δύνει περιπλκτοῦσιν, mais elle ne dit en aucune façon la même chose du retour; ὑπεστρέψαν signifie tout simplement : ils retournèrent.

Le moyen de prendre une monture ne leur manquait pas à Emmaüs puisqu'ils étaient chez eux. Le silence de l'Écriture est un argument purement négatif qui ne prouve rien. Est-ce que les disciples sont retournés à pied? Je n'en sais rien, c'est possible, ce peut même être probable; dans tous les cas le temps ne leur manquait pas, si la patience ne leur faisait pas défaut. Seulement, n'en appelons pas à la Bible; elle ne dit ni l'un ni l'autre.

ÉPILOGUE.

« La première condition d'authenticité pour un site biblique, c'est qu'il s'accorde avec la Bible ». Et la promenade, la partie de campagne après le milieu du jour, le souper après le coucher du soleil, le retour accompli au commencement de la nuit, tout cela est-il bien d'accord avec saint Luc, xxiv, 1-13, 22-24, 29, saint Jean, xx, 1-19; les Juges, xix. 9-14? Medice, medice, cura te ipsum! Il n'y a, dans la Bible, qu'une seule chose en désaccord avec la tradition de Nicopolis; c'est le chiffre de 60 stades, qui se trouve dans le texte actuellement reçu. Mais les erreurs de chiffres ne sont pas rares dans nos éditions de la Bible; on connaît les variantes très considérables par rapport aux vies des Patriarches selon le texte hébreu, samaritain et les Septante; Exod., xxxii, 28, le texte hébreu a 3.000 hommes, la Vulgate 23.000; Exod., xxxviii, 29, la Vulgate : 72.000 talents, l'hébreu : 7.000 talents. S'il n'y avait même pas de variante saint Luc, xxiv, 13, on pourrait tout de même conclure : Le chiffre est en désaccord avec d'autres données de l'Écriture et de la tradition (voir la 3^e et la 5^e thèse). A plus forte raison pouvons-nous tirer cette conclusion si des variantes existent. L'inspiration et l'authenticité de la Vulgate, telles que le concile de Trente les a déclarées, ne sont nullement en jeu. Pourquoi donc se cramponner aux 60 stades s'ils vous forcent de faire violence au contexte de saint Luc même, et de faire à l'antiquité chrétienne et particulièrement aux évêques, prêtres, fidèles de Nicopolis, le terrible reproche d'imposture en choses saintes?

Je n'ai pas l'intention de traiter au long la question des 60 stades au point de vue des manuscrits et des versions; je l'ai fait ailleurs. Du reste cette question ne doit pas être résolue par les seuls manuscrits, comme nous venons de le voir.

L'abbé M. SCHIFFERS,

recteur de Sainte-Marie, à Aix-la-Chapelle.

Aix-la-Chapelle, le 27 octobre 1892.

Très révérend Père,

Je suis très content que vous n'ayez pu imprimer mon article dans le numéro d'octobre, parce que, dans les derniers temps, j'ai eu des communications diverses sur la question d'Emmaüs qui fortifieront encore notablement ma thèse. Je voudrais donc ajouter à la sixième thèse, après le passage « est-ce qu'après ces textes on trouvera

« encore de la peine à admettre que le soleil n'était pas encore près
 « du coucher quand Cléophas dit à Notre Seigneur : *Mane nobiscum*
 « Domine, quoniam advesperascit et inclinata est jam dies? Ces paroles
 « peuvent très bien avoir été dites à trois heures ou peu après », ce
 qui suit : « Je soutiens même, qu'à la rigueur, elles pouvaient se dire
 à une heure ou peu après. Josèphe relate le même fait que la Bible,
Antiq., V, 2, 8 : Le lévite demeura quatre jours chez ses beaux-pa-
 rents, mais le cinquième il partit vers midi, *circa meridiem egressus*
est (trad. de Dindorf) *περὶ δείλην ἔξεισι*. Or on sait que *δείλη* est tout
 l'espace de temps depuis midi jusqu'au soir. Josèphe continue : *Serius*
enim filiam dimittebant parentes atque moram faciebant ad inclina-
tionem diei, τῆς ἡμέρας τρεῖς ἐποιῶντο ». C'est ce que l'Écriture rend
 par les paroles : *ἕως κλῖναι τὴν ἡμέραν*, *ad netoth hayyóm*. (Jud., XIX,
 8). L'expression *advesperascit et inclinata est jam dies*, désigne donc,
 l'Écriture et Josèphe en font foi, tout l'après-midi.

N'est-ce pas encore assez? Veut-on avoir encore un témoignage pos-
 térieur, émanant également d'un homme du pays, pour nous fixer
 davantage sur la portée de cette expression qui, chez les Orientaux, a
 un tout autre sens que chez nous? Eh bien, nous pouvons le produire.
 Hesychius était prêtre de Jérusalem; il vivait vers 412, et par rapport
 à notre question il a ces paroles explicites : « *Neque enim scriptum est*
vesperam fuisse quando appropinquaverunt castello Emmaüs, sed
advesperasse et inclinatam esse jam diem, adeo ut esset forsan octava
vel nona hora, quia a septima, quasi ad vespertinam partem inclinat
sol » (*Patrol. graec.*, tom. XCIII, pag. 1443, éd. Migne). Est-ce assez
 clair? Il était, peut-être, deux ou trois heures après midi, parce qu'à
 partir de une heure le soleil descend vers le soir!

Plus loin j'ai dit : A cinq heures les disciples pouvaient être facile-
 ment prêts de nouveau pour retourner à Jérusalem. — Veuillez ajouter :
 Ils pouvaient être prêts même à trois ou quatre heures. — Et plus loin :
 A onze heures ils pouvaient être de retour. — Veuillez changer : *A neuf*
heures ils pouvaient être de retour. Ou bien : En partant à quatre heures
 ils pouvaient être de retour à neuf heures! Le temps ne leur manquait
 pas; ils n'avaient pas besoin de recourir « à des moyens de locomotion
 plus rapides que les jambes de l'homme ». Puis veuillez ajouter :
 Toute la difficulté du retour effectué le même jour est admirablement
 résolue par Hesychius : « *Non enim admirari oportet quod eodem die*
ab Jerusalem in Emmaus et ab Emmaus in Jerusalem profecti fuerint.
Neque enim scriptum est vesperam fuisse quando appropinquaverunt
castello Emmaus, sed advesperasse et inclinatam esse jam diem adeo
ut esset forsan octava vel nona hora quia a septima quasi ad vesper-

tinam partem inclinat sol. *Praeterquam quod cursum illi adhibuerint prae gaudio ut nuntiarent miraculum, et pervenirent valde sero. Serum enim appellare solemus quod ad multam noctem protenditur tempus* » (*Loc. cit.*). Que le lecteur veuille bien remarquer l'interprétation que Hesychius donne de l'expression ὀψέ. Hesychius ne dit pas explicitement que Emmaüs était Nicopolis, mais toute son explication est en désaccord avec les soixante stades et par conséquent avec Emmaüs-Kobèbeh, Emmaüs-Koulonieh, Emmaüs-Hammasa ou n'importe quel Emmaüs autre que Nicopolis, puisque, selon Hesychius, les disciples, tout en partant au pas de course, peu après trois ou quatre heures, ne sont arrivés à Jérusalem qu'au profond de la nuit, « valde sero, ad multam noctem »; et la nuit commençait, à Pâques, vers six heures et demie! — Révérend Père, je désirerais vivement voir ces détails ajoutés à mon travail, je vous prie donc de vouloir bien les insérer. Dans la septième thèse j'aurais encore un petit détail à ajouter, mais je crains que la chose ne devienne trop compliquée. D'après l'Écriture sainte et Josèphe, Bethsur est aux confins de l'Idumée et de la Judée, non loin de Hébron. Atquid illud est quod II Macch., xi, 5, legitur Bethzuram (et quidem ad quam Lysias et Judas conflixerunt, quaeque I Macch., 4, 29 urbs Idumaeae audit) sitam fuisse ἐν πρὸν ὁρίῳ et remotam ab Hierosolymis quinque stadiis? *Erratum hic esse in numeris perspicuum est* (Reland., III, p. 659). Ce passage pourrait être intercalé après ces paroles : « Les erreurs de chiffres ne sont pas si rares dans nos éditions de la Bible »; on pourrait continuer : pour ne citer qu'un fait : d'après l'Écriture sainte et Josèphe, etc... jusqu'à : (Reland, III, p. 659). Pourquoi donc se cramponner aux 60 stades, etc.?

Agréez, Très Révérend Père, les hommages respectueux
de votre dévoué

M. SCHIFFERS.



L'ÉGLISE D'ABOU-GOSCH.

La *Revue archéologique* vient de publier une étude de M. Mauss sur l'église d'Abou-Gosch, appelée communément église de Saint-Jérémie. Ce monument des croisades a été donné à la France, et va être réparé. Il est grand temps, car la voûte et les absides ne tiennent plus que par habitude.

L'article de M. Mauss est intitulé : *L'église de Saint-Jérémie à Abou-Gosch (Emmaüs de saint Luc et castellum de Vespasien), avec une étude sur le stade au temps de saint Luc et de Flavius Josèphe.*

A ces diverses questions viennent s'ajouter, en manière de prologue, une note sur l'église de Saint-Georges à Lydda ; et, en queue, une appréciation peu bienveillante sur les découvertes des Pères Blancs à Sainte-Anne et à la piscine Bethesda.

Malgré la longueur de l'article, 50 pages environ, il était difficile de traiter à la fois tant de questions d'une manière claire et concluante.

La question de l'identification d'Emmaüs, qui a déjà fait couler tant d'encre, n'y fait pas un pas de plus ; il n'y a, sur ce point, ni argument nouveau ni idée neuve. Nous y trouvons, il est vrai, une série intéressante de jolis dessins des églises de Saint-Georges, de Koubeibé et d'Abou-Gosch.

Que l'église en question n'ait jamais eu rien à voir avec Jérémie, nous en convenons volontiers, mais vouloir en faire un château de Vespasien, remanié à l'époque des croisades, nous paraît une supposition sans aucun fondement. Malgré la différence d'appareil qui existe entre les portes et fenêtres et les parties pleines du mur, nous croyons que la construction est tout entière des croisés. Le même procédé se retrouve à l'église de Koubeibé, qui n'est pas une construction romaine, et à d'autres ruines qui remontent aux chevaliers de Saint-Jean ; les marques de tâcheron en font foi.

On est porté généralement à faire remonter les constructions de Palestine beaucoup plus haut que leur date réelle. Les constructions des croisés sont attribuées aux Romains ; celles des Romains aux Hérodotes, et même à Salomon ; il faut en rabattre.

Quant aux peintures, très dégradées aujourd'hui, qui décorent l'intérieur de l'église, si elles ont un caractère byzantin, c'est qu'au moyen âge, surtout en Orient, la peinture chrétienne suivait une tradition uniforme : mais les légendes, écrites en latin dans le corps même des peintures, ne permettent pas d'hésiter dans leur attribution. Dans l'abside méridionale on reconnaît assez facilement le sujet : le centre de la composition représente la Vierge-mère encensée par deux anges. A droite et à gauche, deux personnages debout représentent Isaac et Jacob ; leurs noms sont écrits en toutes lettres, et en latin : ISAAC, IA—COB.

Dans les sujets des murs latéraux, on retrouve aussi des fragments d'inscriptions latines. Il faut donc renoncer à les faire remonter plus haut que les croisades. L'église était probablement dédiée à saint Jean-Baptiste, comme la plupart de celles que firent construire les chevaliers Hospitaliers dans leurs postes militaires. Une des peintures représente la Visitation, sujet qui se rapporte à la vie du Précurseur. Tout cela n'a pas plus de rapport avec Emmaüs qu'avec Jérémie.

Partant de l'identification, encore incertaine, d'Abou-Gosch avec Kariat-Iarim, et de la distance de 9 milles indiquée par les auteurs anciens, l'auteur conclut qu'une voie romaine, allant de Jérusalem à Lydda, passait par là. Mais la voie directe vers Lydda passait par Biddou et Koubeibé, et le 9^e mille se trouvait, et se trouve encore, entre ces deux localités. Une voie transversale, il est vrai, descendait de Biddou sur Kariath-el-Enab (Abou-Gosch), pour remonter de là vers Ayalou et Nicopolis ; mais alors la distance de Jérusalem à Abou-Gosch, par la voie romaine, s'allongeait au moins de 3 milles.

La route actuelle, qui passe par Kolonieh, Kastal' et Abou-Gosch, paraît ne pas remonter bien haut ; on n'y a jamais signalé la trace d'aucun milliaire romain.

Partant de cette donnée douteuse que l'église d'Abou-Gosch est à la fois à 9 milles et à 60 stades, M. Mauss propose de rechercher à la fois la longueur du mille employé en Syrie du temps de Josèphe, et du stade usité en Palestine au temps de saint Luc. Il semble que cette recherche soit superflue ; la longueur du mille romain est la même à peu près dans tout l'empire, et on la connaît avec exactitude. Quant au stade, s'il y a des variations d'une province à l'autre, ce n'est pas sur une identification aussi problématique qu'on fera une vérification sérieuse.

L'opinion qui propose de lire 160 stades au lieu de 60 n'est point, comme l'auteur semble le croire, une supposition d'erreur, inventée pour le besoin d'une cause, mais la constatation d'une variante,

qui se lit en toutes lettres, et non en chiffres, dans des manuscrits d'une grande antiquité, tels que le *Codex sinaiticus*. La discussion, on le voit, n'est pas amenée sur son vrai terrain, et M. Mauss paraît ignorer une partie de ce que les Allemands appellent la *littérature* de la question.

Il en est de même à propos du tombeau de saint Joachim et de sainte Anne, antiquement vénéré dans la crypte de l'église magnifiquement réparée par lui. La découverte d'un hypogée taillé dans le roc sous le chœur de l'église est un fait matériel, qu'il ne sert à rien de nier; et quand cette découverte correspond à une tradition constante jusques et y compris le temps des croisés et des religieuses bénédictines, il est malséant d'en attribuer l'invention aux religieux qui le constatent.

GERMER-DURAND.



FRA RICOLDO DE MONTE-CROCE,

PÈLERIN EN TERRE SAINTE ET MISSIONNAIRE EN ORIENT.

XIII^E SIÈCLE.

Ce ne sera peut-être pas sortir du programme hospitalier de la *Revue biblique* que de présenter à ses lecteurs le portrait d'un voyageur célèbre du treizième siècle, pèlerin en Terre Sainte et missionnaire en Orient. Si cette étude d'ailleurs franchissait quelque peu les lignes ordinaires de ce périodique, nous espérons qu'on nous accordera quelque indulgence à raison de l'intérêt qui peut s'attacher au récit des faits et gestes du Dominicain florentin Fra Ricoldo de Monte-Croce.

Ricoldo appartient à cette migration de moines mendiants que les treizième et quatorzième siècles virent se porter avec une foi enthousiaste et curieuse vers les pays d'Orient. Avec saint Louis l'ère des Croisades était close pour jamais. L'Occident semblait épuisé par ses efforts séculaires contre l'Islam. La chevalerie religieuse allait encore donner de glorieux coups d'épée sur les côtes et dans les îles de la Méditerranée, mais bien plus en vue de défendre les frontières menacées de l'Europe que pour entamer l'Asie à nouveau. Au moment où le glaive des milices religieuses et le choc des grandes expéditions militaires semblent ne plus pouvoir entr'ouvrir les flancs de l'Orient, une nouvelle chevalerie se lève à côté de l'ancienne, qui s'infiltré par tous les chemins à travers le monde Sarrasin. Une seconde lutte commence dans laquelle les armes et la tactique sont changées. Torquato Tasso n'y retrouverait plus ses merveilleux paladins, car cette neuvième croisade, si on peut l'appeler ainsi, est exclusivement une œuvre d'apostolat. Les armes y sont la parole ; le champ de bataille, les doctrines ; et les adversaires, des intelligences. La Providence continue sous une forme renouvelée les secours qu'elle dispense à l'Église au cours des siècles. La Papauté, dont la mission est de comprendre la suite des temps, ne se trompe pas sur la situation qui est faite à la société chrétienne au treizième siècle. Elle accueille avec empresse-

ment et reconnaissance les milices spirituelles qui viennent de naître sous le génie de son regard et la bénédiction de ses mains, et elle jette sur l'Orient les Frères Prêcheurs et les Frères Mineurs avec la même résolution qu'elle avait mise jadis à soutenir pour la défense des Lieux saints les chevaliers de Saint-Jean et les Frères du Temple. Les nouvelles troupes ne trompèrent pas les attentes de l'Église. « Malgré l'ébranlement profond de la puissance chrétienne en Palestine, écrit R. Rohricht, le savant historien des choses de l'Orient, malgré sa chute lamentable, ces hérauts envoyés par l'Église au nom du Christ ont pénétré jusqu'au cœur de l'Asie, ils ont porté leurs pas jusqu'aux extrêmes limites de l'Orient, ils ont fait entendre leur voix aux chrétiens, schismatiques et hérétiques, aux Mongols et aux Musulmans, ils ont étudié à fond le Coran, soutenu des polémiques contre les disciples de l'Islam et par la parole et par le livre » (1). Ce programme, on peut le dire sans exagération, Ricoldo de Monte-Croce l'a rempli tout entier à lui seul.

Le religieux dont nous esquissons la vie et l'œuvre, désormais célèbres dans les annales de l'Orient latin, est une de ces exhumations historiques auxquelles l'érudition contemporaine nous fait quelquefois assister. C'est un spectacle curieux que cette mémoire sortant lentement de l'ombre et de l'oubli pour entrer dans la claire lumière où nous la trouvons aujourd'hui.

Les anciens historiographes dominicains ne savaient guère de Ricoldo de Monte-Croce que le nom, la patrie et la mission en Orient. Son itinéraire et surtout son ouvrage contre le Coran étaient ce qui devait le mieux sauvegarder sa mémoire de l'oubli, bien que Démétrius Cydonius qui traduisait avec admiration ce dernier traité en grec, vers le milieu du quatorzième siècle, avouât ne rien savoir de son auteur, sinon qu'il était un certain Ricard (2). Les premières notices critiques, quoique brèves et inexactes, datent d'Échard (3), Oudin (4), et Fabricius (5), mais surtout du premier. Il était réservé à un religieux du couvent florentin de Santa Maria Novella, d'où était sorti Fra Ricoldo lui-même, de tracer le premier une biographie déjà fournie et plus précise de cet ancêtre du treizième siècle. Le P. Vincent Fineschi, dans son histoire malheureusement inachevée des Domi-

(1) *Archives de l'Orient latin*, t. II, Paris, 1884, p. 258.

(2) Dans Échard, *Scriptores Ord. Præd.*, Paris, 1719, t. I, p. 505.

(3) *Loc. cit.*, t. I, 204-6; t. II, 819.

(4) *Commentarius de script. eccles. antiq.*, Lipsiæ, 1722, t. III, 571-72.

(5) *Bibliotheca græca*, Hamburgi, 1714, t. VI, 691-2; t. X, 389; *Bibl. latina*, Hamb., 1746, t. VI, 258-260.

nicains de Santa Maria Novella (1), a utilisé avec succès les anciens documents des archives conventuelles (2) et surtout son précieux nécrologe. Déjà le P. Sandrini, son collègue et contemporain, lui avait ouvert la voie dans une œuvre importante demeurée manuscrite (3). Fineschi publia, trois ans plus tard, une ancienne vulgarisation en langue italienne de l'*Itinerarium* de Ricoldo dont l'original latin lui était inconnu (4). Une version française du même ouvrage faite en 1351 avait été utilisée à l'état manuscrite par Échard, qui ne connaissait pas l'édition déjà existante de 1529 (5). Le texte original de l'*Itinerarium* fut retrouvé par [Laurent et publié en 1864 dans ses *Perégrinatores medii aevi quatuor* (6). Enfin Rohricht a découvert les lettres de Ricoldo écrites à Bagdad à l'occasion de la perte de Ptolémaïs par les Latins (1291). Il les a publiées en les faisant précéder d'une étude brève mais consciencieuse, le meilleur travail qui eût été encore fait sur Ricoldo de Monte-Croce.

Telles sont les principales contributions successives qui nous permettent aujourd'hui de tracer une biographie du missionnaire florentin. Les desiderata y seront sans doute encore nombreux, mais la partie relative à l'activité de Ricoldo en Asie, celle qui nous intéresse le plus ici, a pris suffisamment corps pour que nous puissions suivre avec précision les différents travaux accomplis par un missionnaire du treizième siècle chez les peuples de l'Orient.

I.

Ricoldo Pennini naquit à Florence vers 1243, dans le quartier de San Pietro Maggiore. C'est à tort que le P. Fineschi s'est ingénié à rechercher les bourgs et autres lieux du nom de Monte-Croce pour

(1) *Memorie istoriche degli domini illustri del convento ui. S. Maria Novella*, Firenze, 1790, 303-340.

(2) Lors de la spoliation des couvents, les archives et la bibliothèque sont passées dans les différents dépôts florentins, Archivio di Stato, Bibliot. Nazionale, Laurenziana, etc., dont les catalogues indiquent la provenance des manuscrits.

(3) *Itinerario ai paesi orientali di Fra Ricoldo da Monte di Croce, domenicano*, Firenze, 1793.

(4) *L'Hystoire merveilleuse, plaisante et recreative du grand Empereur de Tartarie nommé le Grand Can*, Paris, 1529.

(5) 1^{re} édit. 1864, Lipsiæ; 2^e édit. 1873, *ibid.* C'est de la seconde que nous faisons usage. Laurent n'a pas connu les travaux de Fineschi et a résumé les données d'Echard en guise d'introduction à l'*Itinerarium*.

(6) *Archives de l'Orient latin*, t. II, 258-296. Le travail de Röhricht renferme cependant un certain nombre d'inexactitudes que nous corrigerons dans la suite de cet article.

y placer le nom du célèbre missionnaire. Le Monte Croce dont Ricoldo a voulu s'ennoblir était loin des portes de Florence, et il n'est autre que le Mont du Calvaire. Le nom de famille de Ricoldo comme le lieu de sa naissance sont fixés sans possibilité de conteste par des données contemporaines du nécrologe de Santa Maria Novella (1). L'*Itinerarium* à son tour nous laisse aisément comprendre que ce dut être à la suite de son voyage en Palestine et de son pèlerinage au Calvaire que Ricoldo ajouta à son nom celui du Lieu saint où son cœur s'était ému jusqu'à reprocher à sa piété de n'être pas assez ardente pour l'y faire mourir de douleur ou de joie (2). En cela il suivait l'exemple d'un de ses prédécesseurs en Terre Sainte, le géographe classique de la Palestine au treizième siècle, Frère Burchard, qui avait voulu, lui aussi, par un sentiment et une préoccupation analogues, être appelé Burchard de Mont-Sion (3).

Quatre Frères Pennini prirent l'habit religieux au couvent de Sainte-Marie Nouvelle: Domenico, mort à Lucques en 1285 (4); Bencivenni, Frère convers, le seul des Pennini qui ne fut pas prêtre, entré dans l'Ordre en 1271 et mort en 1303 (5); Sinibaldo, déjà prêtre séculier à son entrée en religion, en 1282, et mort en 1306 (6); enfin Ricoldo, qui survécut le dernier et précéda dans le cloître au moins deux de ses frères, Bencivenni et Sinibaldo.

Épris d'un ardent amour pour la science, le jeune Ricoldo, encore dans le siècle, était allé, au prix de longs et difficiles voyages, chercher l'instruction aux grandes écoles de son temps. Il s'y était formé à l'é-

(1) C'est l'idée à priori que Monte-Croce était le nom du lieu de naissance de Ricoldo qui a halluciné Fineschi (p. 303), car le nécrologe dit formellement de ses frères qu'ils se nomment Pennini et sont « de populo sancti Petri Majoris » (voyez les notes suivantes). La notice nécrologique de Ricoldo qui vient après celle de tous ses frères n'indique pas, il est vrai, son lieu d'origine, sans doute parce que l'indication déjà donnée pour trois de ses frères rendait la chose superflue. Fineschi, en présence des notices des trois autres Pennini, les a arbitrairement interprétées en disant que le père avait dû s'établir à Florence après avoir quitté Monte-Croce. Fineschi affirme aussi sans preuve que le père de Ricoldo se nommait Pennino; un ancêtre pouvait avoir donné le nom à la famille. Röhrich a suivi Fineschi sur ces points comme sur plusieurs autres sans les contrôler suffisamment.

(2) Laurent, p. 112. « Si nunc fuisset devotus. ut credebam, dolore vel gaudio mori potui, de contemplatione tanti desiderii ».

(3) Laurent, p. 3; sur Burchard, *Hist. litt. de la France*, t. XXI, 180-215; 837-39.

(4) F. Dominicus dictus Pennini de Porta S. Petri, sacerdos, obiit Luce 1285. (Fineschi, p. 348, qui n'indique pas Dominique comme frère de Ricoldo malgré l'identité du nom de famille et du lieu d'origine).

(5) F. Bencivenni conversus, germanus F. Riculdi de pop. S. Petri Maioris, ... vixit in Ord. ann. 32, obiit an. D. 1303, 17 kal. Maii, (Fineschi, p. 358).

(6) F. Sinibaldus Pennini, germanus F. Ricculdi pop. S. Petri Maioris sacerdos, ... fuit Plebanus in saculo... completis 24 ann. de hac luce migravit ad Christum. (Fineschi, p. 360, qui a dû omettre ici la date de la mort qu'il donne ailleurs, p. 305).

tude des arts libéraux; et plus tard, le souvenir de tant de peines dépensées pour l'acquisition des sciences humaines, l'excitait à entreprendre quelque chose de grand pour le service de Dieu (1). Ricoldo étudia-t-il à Paris? Nous sommes portés à le croire, car nous ne voyons pas où de longs voyages entrepris dans un but d'étude eussent pu le conduire sinon à l'université fameuse qui résumait, absorbait presque la vie scolaire du treizième siècle.

A l'âge de vingt cinq ans, dit-on (2), de retour dans son pays, Ricoldo vint frapper au monastère des Dominicains de Florence et y demander l'habit religieux. On était en 1267. Le jeune Pennini y fit son noviciat et prononça ses vœux en mai-juin de l'année suivante (3). Déjà instruit dans la connaissance des arts, Ricoldo dut surtout consacrer ses efforts à l'étude de la théologie. Cinq ans plus tard, il était jugé digne d'être maître à son tour. C'était au moment où Frère Thomas d'Aquin, après avoir quitté pour la seconde fois sa chaire à l'université de Paris, était revenu en Italie. La province de Toscane, dans son chapitre tenu à Florence en 1272, chargeait le saint d'organiser un *studium generale* de théologie quant au choix du lieu et des personnes (4). Dans le mouvement scolaire de cette même année Fra Ricoldo fut assigné à Pise comme lecteur ès arts (5). Depuis vingt ans et plus, les Dominicains, qui s'étaient montrés les grands novateurs en matière d'enseignement au treizième siècle, avaient introduit les premiers dans leur Ordre un enseignement officiel des sciences philosophiques, regardées jusqu'alors comme foncièrement profanes et séculières (6). A partir de ce moment Ricoldo fut compris dans les assignations de professeurs, faites par les chapitres provinciaux, pour pourvoir au besoin de l'enseignement. Il occupa successivement diverses chaires dans les principaux couvents de sa province. Pendant cette période laborieuse, il trouva encore le temps et les forces nécessaires pour annoncer avec éclat et avec zèle la parole de Dieu. Il était

(1) Quas longas et laboriosas peregrinationes assumpseram adhuc sæcularis existens, ut addiscerem illas sæculares scientias, quas liberales appellant. (*Itiner.* p. 105.) C'est ce passage mal compris dans la version française qui a fait croire à tort à Échard que Ricoldo était prêtre séculier avant d'être dominicain. Échard a été suivi par Tournon (*Hist. des Hom. ill. de Saint-Dom.*, I, 759), Fineschi, Röhricht.

(2) Fineschi qui indique ce chiffre (p. 305) ne donne pas de référence; peut-être l'a-t-il emprunté à Sandrini. C'est en conséquence de cette donnée que nous avons fait naître Ricoldo vers 1243.

(3) Cette date se déduit des données du nécrologe. (Fineschi, p. 325.)

(4) H. Denifle, *Chartularium Universit. Paris.*, t. I, p. 505.

(5) Fineschi (p. 305) n'indique pas la source de ces renseignements.

(6) H. Denifle, *Die Universitäten des Mittelalters*, t. I, p. 719; *Chart. Univ. Paris.* I, p. 90.

en outre bon religieux, zéléateur des observances monastiques pour lui et pour les autres (1).

Après la mort de saint Thomas d'Aquin, l'évêque de Paris et l'archevêque de Cantorbéry avaient cru pouvoir viser obliquement quelques points des doctrines du grand Docteur dans leurs condamnations de 1277 (2). Jean Peckham, successeur de Robert Kilwardby sur le siège de Cantorbéry, dans un zèle de partisan, avait renouvelé les prohibitions de son prédécesseur (3). Dans la lutte engagée en Angleterre, Guillaume de la Mare avait porté l'irritation à son comble par la publication du *Correctorium Fratris Thomæ* (4). Cette présomptueuse attaque fit naître dans l'Ordre dominicain toute une littérature polémique destinée à défendre la doctrine du chef de l'école. L'Italie prit part à ce mouvement, et Fra Giovanni da Pistoia écrivit en collaboration avec Fra Ricoldo Pennini une réfutation du *Correctorium* du Franciscain anglais (5). L'attaque s'était produite en 1284 (6). C'est donc vers 1285 qu'il faut placer la réplique à laquelle Ricoldo mit la main. Nous savons ainsi qu'à cette date, il était encore en pleine activité scolaire et scientifique (7). Mais le temps était proche où il allait dire adieu aux écoles et à sa patrie.

Fra Ricoldo nous apprend lui-même le motif qui le détermina à partir pour l'Orient : il se sentait pressé d'un ardent désir de l'apostolat.

Nombreux sont les religieux Dominicains qui ont visité et évangélisé l'Asie au douzième et au treizième siècle. Les noms d'un grand nombre sont restés inconnus. Ces Frères pérégrinants n'ont pas écrit leur histoire ; ils pensaient qu'elle le serait au Livre de Vie, et ils se reposaient sur la Providence d'un souci que d'autres temps n'ont pas cru devoir

(1) Fineschi, p. 305. F. Riccaldus de Monte Crucis Sacerdos, et bene litteratus, lector fuit in pluribus et magnis conventibus. Predicator etiam solemnus, et fervens, et in populo gratiam habuit singularem. Religiosus bonus, et observantia regularis, tam circa se, quam circa alios proximos emulatur. (*Nécrolog.* dans Fineschi, p. 325).

(2) Denifle, *Chart. Un. Par.*, t. I, 556, 559; Ehrle, *Der Augustinismus und der Aristotelismus in der Scholastick*, etc. (*Archiv f. Literat. Kund irchen Gesch.* t. V, 603); Douais, *Essai sur l'origine des Études dans l'Ordre des Frères Prêch.*, etc., Paris, 1884, p. 91.

(3) Denifle, *Chart. Un. Par.*, I, 624, 626, 634; Ehrle, *John Peckham über den kampf des Augustinismus und Aristotelismus* etc. (*Zeitschrift f. katolische theologie*, 1882, p. 172 et suiv.).

(4) Hauréau, *Hist. de la Scolastique*, t. II, 231.

(5) C'est Sandrini, suivi par Fineschi (p. 305), qui donne ce renseignement.

(6) Une réfutation indiquée par de Rubeis (opera SS. Thomæ, édition papale, t. I, p. CCLXIX) dans un Ms. de Venise a été achevée le 25 mars 1285. On ne peut donc reculer l'attaque au delà de 1284.

(7) Il ne faut donc pas dire avec Röhricht (p. 259) qu'à partir de 1272 on perd la trace de Ricoldo en Occident.

s'épargner. Plusieurs de ceux dont la mémoire a survécu, ont dû ce privilège au salut de quelque écrit composé pour l'utilité des autres, et dans lequel ils ont laissé quelquefois leur nom seul pour tout souvenir d'eux-mêmes. Il ne faudrait pas confondre, en effet, les missionnaires du moyen âge avec les voyageurs et les philologues de notre temps. La préoccupation unique qui domine le récit des itinéraires et autres écrits des moines mendiants est celle de l'apostolat. Il est vrai qu'ils se font souvent géographes, ethnographes, linguistes, mais pour faire servir tout cela aux nécessités de leurs entreprises apostoliques. C'est même faute de comprendre ce point de vue fondamental, que plusieurs parmi les modernes apprécient l'œuvre littéraire sortie de la plume de ces missionnaires d'une façon toute superficielle et quelque peu mesquine. L'érudition contemporaine semble limiter trop souvent ses vues à une date, un événement, un nom de lieu découvert et désormais enregistré. Le récit d'un voyage de missionnaire est jugé d'après le nombre de données historiques plus ou moins inédites qu'il fournit. Quant à l'état d'âme de celui qui l'a écrit, quant aux sentiments et à la foi souvent héroïques qui lui ont fait entreprendre de gigantesques travaux, cela semble passer inaperçu. Et cependant c'est à ces efforts prodigieux, à ces dévouements sans borne que le psychologue et l'historien doivent surtout s'arrêter, car ce sont eux qui expliquent la puissance d'expansion que le christianisme a eue dans le monde. Je ne parle pas d'auteurs qui, comme Cave, semblent n'avoir vu que le latin barbare de Ricoldo et de son siècle (1). Ce que le laborieux compilateur prenait pour du latin pitoyable du treizième siècle était une traduction élégante d'un humaniste du seizième, et Cave montrait sans le savoir qu'en matière de critique et de littérature il était à certains jours *naris minus emunctæ*, comme disaient de son temps les gens qui savaient poliment leur latin. L'Église a été mieux servie par les apôtres que par les humanistes, et ce ne sont pas ces derniers qui sont allés prêcher l'Évangile chez les Tartares, y recevoir des coups de bâton comme Ricoldo, ou y mourir comme tant d'autres de misère, de fatigue ou d'un sanglant martyre. Au reste, notre siècle, qui a interverti bien des rôles, trouve plus d'originalité, de saveur et même de littérature dans ces récits sans apprêt, écrits dans un latin qui était la langue vivante du temps, que dans maints pastiches artificiels plus ou moins heureusement imités de l'antiquité et qui recouvrent des fictions puériles désormais sans utilité et sans intérêt.

(1) Muhammedis Alcoranum dum adhuc in Asia versaretur ex lingua arabica latine transulit, eique commentarium opposuit, stylo quidem impolito, et prout infelix sæculi sors tulit, pene barbaro. (*Script. Eccles. Hist. Liter.*, Basileæ, 1741-45, t. II, p. 339).

II.

C'est la fréquente méditation de l'amour de Dieu pour le monde, amour immense et incompréhensible, qui a déterminé Fra Ricoldo à entreprendre la vie de missionnaire. Il nous le dit lui-même dès le début de son *Itinerarium*; et il ajoute avec une touchante et ingénue simplicité : « Tant de bienfaits reçus et connus de Celui-là seul qui m'a appelé, séparé du monde et agrégé à un si grand Ordre religieux, m'ont convaincu que ce serait une honte pour moi de ne pas devenir son témoin et son prédicateur. J'ai pensé n'être pas en sûreté aussi longtemps que je resterais assis et inoccupé, tant que je ne supporterais pas les labeurs et la pauvreté d'une longue pérégrination. J'y ai songé surtout au souvenir des longs et pénibles voyages que j'avais entrepris, étant encore dans le siècle, pour apprendre ces sciences profanes que nous appelons les arts libéraux. J'ai donc pris obédience du seigneur Pape par l'entremise du Maître de l'Ordre, et je me suis mis en route. J'ai passé la mer pour voir de mes yeux les lieux visités corporellement par le Christ, celui surtout où il a daigné mourir pour le salut du genre humain. La mémoire de sa Passion se gravera ainsi plus fermement en mon esprit, et son sang rédempteur sera ma force et mon soutien pour le prêcher et mourir pour lui » (1).

Le pèlerinage de Terre Sainte entrepris tout d'abord par Ricoldo avait donc pour but de satisfaire sa piété et de donner une consécration à la vie apostolique qu'il allait commencer. Qu'on observe aussi l'attrait qu'exerce sur son âme la perspective d'une visite au Calvaire, *il Monte di Croce*, comme il disait dans sa langue maternelle, et on comprendra une fois de plus l'origine du nom qu'il a adopté.

À côté de ces préoccupations saintes, Ricoldo plaçait aussi celle de l'étude et de la science. Il voulait connaître cette puissance formidable contre laquelle luttait depuis des siècles la société chrétienne. Il voulait pénétrer sa vie sociale, étudier sa langue, ses mœurs et sa religion; non pas toutefois, ainsi que nous l'avons déjà observé, en simple curieux et en théoricien, mais en homme préoccupé d'un des plus grands problèmes religieux de son temps. Voir, étudier, comprendre l'Islamisme pour le combattre, c'est là la préoccupation qui se dégage à chaque ligne des écrits apologétiques qu'il nous a laissés.

Sans parler de cette large frontière de missions que l'Ordre dominicain s'était ouverte, des côtes du Groenland à celles de l'Afrique, et

(1) *Itinerarium*, p. 105.

qui allait s'avancant jusqu'au centre de l'Asie, l'évangélisation du monde arabe avait éveillé depuis longtemps l'attention et la sollicitude des Frères Prêcheurs. Dans la péninsule ibérique, l'Ordre avait entrepris une lutte générale et intense. Il s'était livré à la prédication, à la controverse, à l'étude des langues. Des écoles d'hébreu et d'arabe avaient été fondées à Jativa, Murcie et Tunis. Des généraux comme Raymond de Peñafort et Humbert de Romans avaient fait des levées générales de missionnaires et avaient pu rendre témoignage à l'Ordre des succès étonnants obtenus par les Frères chez les Sarrasins. Thomas d'Aquin avait écrit sa *Somme contre les Gentils*, à la demande de Raymond de Peñafort, en vue surtout des Arabes d'Espagne. Enfin Raimond Martin marquait, au temps même où nous sommes, la plus belle étape de cette croisade par ses œuvres polémiques contre le Talmud et le Coran.

L'activité de Ricoldo appartient à ce mouvement général de l'Ordre des Prêcheurs contre l'Islam ; non sans doute à l'action engagée dans l'Espagne et le nord de l'Afrique, mais à celle qui s'était ouvert les côtes et l'intérieur de l'Asie. Depuis la fondation des provinces de Grèce et de Terre Sainte en 1228, l'Ordre avait jeté sur l'Orient de nombreux missionnaires, les uns originaires des pays conquis par les Latins, les autres, pour le plus grand nombre, venus, recrutés volontaires, des diverses parties de l'Occident. Il n'est presque pas d'ancien nécrologe de couvent dominicain au treizième siècle où ne soient nommés des religieux partis pour ces expéditions lointaines à l'appel du premier chef de l'Ordre ou des Souverains Pontifes. Et pour ne citer que celui de Santa Maria Novella, le couvent dont Ricoldo était fils, nous voyons plusieurs religieux florentins le précéder et l'accompagner dans son apostolat. Ainsi Fra Manetto dei Calcagni, le neveu du célèbre inquisiteur Ruggiero, était mort au couvent de Saint-Jean d'Acre (1). Fra Buoninsegna, de la vieille et noble famille des Ciciaporci, souffrait le martyre avec les autres religieux du couvent d'Antioche, à la prise de cette ville par les Sarrasins (1268) (2). Vers le même temps un Frère convers, Fra Forense, mourait aussi outre-mer (3). Enfin il semble qu'avec le départ de Ricoldo tout un mouvement en faveur des missions est créé dans le sein de Santa Maria Novella, et nous trouvons les noms de quatre religieux de ce couvent attachés à la date triste-

(1) Manettus de Calcagnis nepos supradicti, sacerdos : obiit ultra mare in Accon. (Fineschi, p. 36).

(2) F. Buoninsegna, lector : hic fuit interfectus a Saracenis cum pluribus aliis Fratribus in Antiochia. (*Ibid.*, p. 38).

(3) F. Forense, conversus : obiit ultra mare. (*Ibid.*, p. 38).

ment célèbre de 1281, le désastre de Ptolémaïs. A cette heure, en effet, Ricoldo est à Bagdad, au milieu de ses travaux apostoliques et va écrire ses éloquentes lamentations sur la perte d'Accon. Un Frère convers, Lapo de Cascia, tombe sur le champ de bataille, au pied des murs de la ville conquise, après s'être enrôlé dans l'armée des croisés dans un mouvement généreux de foi et de patriotisme chrétien (1). Un autre convers, Fra Matteo, échappe au sac du couvent dominicain et au massacre des religieux, et vient finir ses jours à Florence, brisé par les fatigues et les maladies contractées dans sa fuite (2). Enfin Fra Giacomo Siminetti, parti pour l'évangélisation des infidèles, est arrêté à Chypre par la nouvelle de la chute finale de la puissance latine en Asie et rentre dans son pays (3).

Ce fut donc cette lutte corps à corps, entreprise par l'Ordre contre les sectateurs de Mahomet, qui entraîna Ricoldo Pennini chez les Sarrasins. Son but ne fut pas incertain. Il visa au cœur même de l'Islam, Bagdad, le centre depuis longtemps célèbre où s'était établie avec les Abbasides l'activité religieuse, scientifique et mercantile de la société musulmane en Asie.

Mais, nous l'avons dit, avant de franchir les distances qui le séparaient du centre de la civilisation arabe, Ricoldo voulut sanctifier ses pieds de missionnaire par le pèlerinage de Terre Sainte.

C'est à Acre, ou, comme en disait alors, Accon, l'ancienne Ptolémaïs, qu'il débarqua. Cette place était le dernier boulevard demeuré en Asie aux mains des chrétiens. Il est de toute vraisemblance que Ricoldo y arriva au courant de 1288. Nous le trouvons en effet à Sébaste de Turquie apprenant la prise de Tripoli par les Sarrasins (12 avril 1289) (4). Or le 6 janvier il était sur les bords du Jourdain au cours de son voyage en Judée (5), ayant déjà visité la Galilée dans un premier

(1) F. Lapus de Cascia, conversus, cum ob devotionem sussidii Terre Sancte ultra mare ivisset in excidio Accon in campestri bello Spiritum reddens Regi Regum, ut fortis atleta in patria militavit, triumphavit autem anno Domini 1291.

(2) F. Mattheus, Conversus, de Pp. S. Laurent. bonus, et devotus utilis operator, et fratribus graciosus, fuit pluribus annis cum Fratre Aldobrandino Episc. Urbevetano laudabiliter, et gloriose; tandem ultra mare tanto devotionis accedens, et de Accon exidio evadens multa pericula substinens Florentiam pervenit infirmus, ubi vitam suam devote finiens migravit ad Dominum 1292, in crastino S. Bartolomei. (*Necrolog.* dans Fineschi, p. 350).

(3) F. Jacobus Fil. Siminetti de Pop. S. Benedicti Sacerdos, bonus Clericus, et Predicator disponens ire ad Terram Sanctam, et forte ad Saracenos a magistro Ordinis cum magna instantia licentia impetrata ivit Ciprum, sed audito quod Saraceni violenter cepissent Accon, et Christianos interficerent, et Civitatem destruerent, coactus est redire Florent. vixit in ord. ann. 27 ob. 1296, 9 m. septemb. (*Ibid.*, p. 352).

(4) Rohricht, *Arch. de l'Orient latin*, II, p. 262.

(5) Laurent, *Itinerarium*, p. 109.

et rapide pèlerinage. Il ne semble pas d'ailleurs que notre missionnaire ait mis d'intervalle notable entre sa visite des Lieux saints et son départ pour la Tartarie; ce qui nous oblige à placer dans la même année le voyage de Judée et les débuts de la mission. Nous sommes ainsi conduits à admettre que Ricoldo débarqua à Accon dans la seconde moitié de 1288, effectua son pèlerinage en Galilée en novembre-décembre, visita la Judée aux derniers jours de 1288 et en janvier de 1289, et se mit en route pour l'intérieur de l'Asie vers le mois de mars de la même année.

Ce fut d'Accon que Ricoldo partit pour son double pèlerinage en Palestine. Le couvent florissant que l'Ordre possédait dans cette ville avait dû le recevoir dans ses murs et lui donner les premières instructions pour exécuter ses desseins.

Dans un premier voyage, Ricoldo visite la Galilée. Il part d'Accon en nombreuse compagnie de chrétiens, et dans une journée, la pieuse troupe, après avoir parcouru une vingtaine de milles, atteint la terre galiléenne. La situation de Ptolémaïs mettait, comme on le voit, à une très courte distance la partie nord de la Terre Sainte du lieu de débarquement des pèlerins. La caravane se dirige sur Cana. On lui montre le lieu des noces où Jésus fit son premier miracle, et des fac-similés des anciennes amphores. On chante l'évangile où est raconté le festin, et l'un des pèlerins fait une prédication sur le même sujet (1). Nous ne savons positivement pas combien de prêtres en dehors de Ricoldo se trouvaient dans la société, car il ne nous dit pas d'une façon précise quelle part personnelle il prenait dans ces pieux exercices. Mais connaissant et son zèle et son éloquence, il n'est pas douteux que l'office de prédicateur ne lui soit incombé, au moins en grande partie, dans ces arrêts fréquents que la troupe faisait aux lieux sanctifiés par le Sauveur.

Dans tout ce pèlerinage, le journal de Ricoldo note invariablement le chant de l'évangile et la prédication, l'un et l'autre relatifs aux faits accomplis dans les endroits que l'on visite. Puis d'un mot le narrateur traduit le sentiment éveillé dans son âme par ces souvenirs et la vue de ce qui l'entoure. Ainsi, après avoir parlé de l'arrêt à Cana, il ajoute : « là j'ai prié le Christ qui avait changé l'eau en vin, de convertir l'eau de ma tiédeur et de mon indévotion en un vin exquis de tendresse spirituelle ».

Les pèlerins laissent Cana et se dirigent vers le nord du lac de Génézareth. Ils descendent à Bethsaïde, où le souvenir de Pierre et

(1) *Itinerarium*, p. 105.

d'André fait demander à Ricoldo au Christ de l'appeler à sa suite et de le faire pêcheur d'hommes. Nos voyageurs s'arrêtent aux points célèbres par les miracles de Jésus sur le versant occidental du lac. Ils avancent au nord jusqu'à Capharnaüm. Revenant sur leurs pas, ils visitent Magdala, où ils trouvent une belle église transformée en étable par les Musulmans. Ils continuent à suivre la rive jusqu'à Tibériade.

De là les pèlerins se mettent en route pour le Thabor. Ils viennent près de Béthulie, la petite ville de Judith. Au pied de la cité, ils s'arrêtent près de la fontaine où les Juifs assiégés par Holopherne allaient puiser l'eau. Ils traversent Béthulie et marchent sur le Thabor (1).

On peut s'étonner d'entendre Ricoldo placer Béthulie à dix milles de Tibériade et cinq du Thabor. Beaucoup de géographes modernes désignent en effet comme patrie de Judith soit Sanoûr, soit Tell Kabor, deux points peu distants l'un de l'autre, au nord de Naplouse. Mais le moyen âge s'inscrit d'ordinaire en faux contre cette assimilation et favorise fortement l'opinion qui place Béthulie en Galilée (2).

Ricoldo et ses compagnons sont au Mont Thabor. « Ils y prêchent dans l'étonnement et les larmes en face de tant de destructions. Ils admirent aussi les vastes horizons. Au loin l'Arabie, les sources du Jourdain, les monts de Gelboé. A leurs pieds la vaste plaine de l'Es-drelon » (3). Ils traversent Naïm et gagnent Nazareth. La vaste église était presque détruite. Seule la maison de la Vierge, où avait eu lieu l'Annonciation, subsistait encore. On y voyait deux autels dédiés, l'un à Marie, l'autre à saint Michel, ce dernier placé à l'endroit où l'archange Gabriel avait apparu. Les prêtres du pèlerinage célèbrent la messe à chacun d'eux, et on fait une prédication. La pieuse troupe visite Nazareth, surtout les lieux sanctifiés par Jésus et Marie. Elle va à la fontaine située à la porte de la ville où Jésus et sa mère allaient puiser l'eau. Elle se rend enfin à la synagogue où Jésus expliquait Isaïe.

Les pèlerins sortirent de la Galilée. Dans le cours de leur voyage, ils avaient trouvé établie partout la domination sarrasine. Cette oc-

(1) *Itinerarium*, p. 106.

(2) Burchard de Mont-Sion, le géographe classique de la Palestine au treizième siècle, place Béthulie comme plusieurs palestiniographes modernes, au nord-est des monts de Gelboé. Nous sommes porté à croire que Ricoldo partage la même opinion, malgré une obscurité de rédaction. Il faut interpréter le texte ainsi : dans le dessein d'aller au Thabor ils viennent de Tibériade sur une haute montagne où est Béthulie (distance 10 milles); ils descendent à la source qui est au bas de la cité (distance 1 mille); ils vont de là au Thabor (dist. 5 milles). Cette interprétation réalise d'ailleurs seule les données des distances.

(3) *Itinerarium*, p. 107.

cupation était toutefois pacifique et tranquille. Ils rentrèrent à Accon, la ville chrétienne (1).

Ce fut de là que les pèlerins, sans s'arrêter, se mirent en route pour la seconde partie de leur voyage, la visite « de la Judée et de la Terre Promise », comme dit Ricoldo. Jérusalem était pour eux le grand point d'attraction. Ils s'y dirigent rapidement. Ils passent le Cyson, visitent Haifa (Cayfan), le Mont Carmel, Athlit, alors le *Castrum Peregrini* des Latins et où les Templiers étaient en force. Ils traversent Kakum (Cacho), Benopolim que Laurent pense pouvoir assimiler à Beit Nûba, la Bettenuble des croisés, Ramatha dans les montagnes d'Ephraïm, et ils se trouvent aux portes de Jérusalem.

La cité sainte parut à Ricoldo une cité de destruction et de ruine. Les pèlerins courent à l'église du Saint-Sépulcre ; mais les Sarrasins leur en refusent l'entrée. Ils se consolent par la visite d'autres lieux saints. Ils gravissent le mont Sion où subsiste encore avec ses énormes blocs carrés la tour de David. Ils voient successivement le lieu du supplice de saint Jacques le Majeur, le Cénacle, la colonne de la flagellation près de la maison d'Anne, et l'endroit où Pierre renia son maître. Entre le temple de Salomon et le Saint-Sépulcre, Ricoldo trouve l'emplacement de l'ancien couvent des Dominicains dont le jardin subsiste encore (2). Au temple on montre aux pèlerins le précipice où périt saint Jacques le frère du Seigneur. Ils sortent de la cité, se rendent au champ de Haceldama, traversent la vallée de Josaphat et se mettent en route pour Jéricho.

La ville des roses semble déserte. Les pèlerins marchent sur le Jourdain, là où Jean-Baptiste prêchait la pénitence. Un remarquable monument y est élevé à la mémoire du Précurseur. Ils s'y trouvent pour la fête de l'Épiphanie, au milieu d'un concours de plus de dix mille personnes de toutes nations, venues pour recevoir le baptême. Ricoldo et ses compagnons dressent un autel, célèbrent le saint sacrifice, prêchent et baptisent en versant des larmes de joie. Tout le peuple chante le *Kyrie, eleison* avec de tels transports que l'on eût cru que les

(1) *Itinerarium, ibid.*

(2) Il semble que les Dominicains se soient établis à trois endroits différents de Jérusalem pendant les treizième et quatorzième siècles. Une fois, vraisemblablement la première, lors de leur arrivée, dans les grottes au pied du mont des Oliviers, près du tombeau de saint Philippe (Félix Fabri, *Evagatorium in Terræ Sanctæ, Arabiæ et Egypti peregrinationem*, édit. D. Hassler, Stuttgart, 1843-49, 3 vol., t. I, p. 412). Puis au lieu où Ricoldo en vit les ruines, à l'intérieur de Jérusalem, entre le temple de Salomon et l'église du Saint-Sépulcre, c'est-à-dire en plein centre de la ville actuelle (*Itiner.*, p. 108). Enfin, en 1350, au champ de Haceldama où ils ne purent tenir longtemps à cause des incursions des Turcs et des Arabes. (Fabri, t. I, 424, etc.; t. II, 320, etc.)

anges du ciel joignaient leurs voix à celles des nouveaux baptisés (1).

La caravane gravit la montagne de la Quarantaine et visite le sommet où Jésus fut tenté par le démon. Un grand nombre de chrétiens accourent ainsi que les ermites dispersés dans les environs. On célèbre la sainte messe et l'on prêche, car il y avait en cet endroit une église et une habitation. « La montagne, dit Ricoldo, domine la vallée du Jourdain et la plaine de Jéricho où sont les ruisseaux, les fontaines et les grands jardins, vrai paradis couvert de champs de cannes dont on fait le sucre, de palmiers et de roses » ; et comme pour servir de contraste à ce ravissant tableau, « plus loin les lieux où furent Sodome, Gomorrhe et les autres cités perdues, et la mer Morte appelée aussi la mer Maudite ».

Nos voyageurs reviennent sur Jérusalem et cherchent à refaire le chemin suivi par le Christ aux approches de sa Passion. Ils visitent Béthanie, la maison et la sépulture de Lazare, Bethphagé et le lieu où fut le figuier desséché ; ils gravissent le sommet du mont des Oliviers où le Seigneur fit son Ascension ; ils s'arrêtent là où Jésus pleura sur Jérusalem. Les prêtres prennent des rameaux d'olivier, les bénissent et les distribuent aux pèlerins, et il entrent dans Jérusalem par la porte Dorée, au pied du Temple (2).

Les pèlerins ne firent que toucher la cité sainte. Il leur tardait de faire une excursion jusqu'à Bethléem. Ils s'arrêtent sur leur chemin aux endroits qui rappellent divers souvenirs de l'Ancien et du Nouveau Testament. Ils sont enfin à Bethléem, « la petite ville où voulu naître petit Celui qui était grand. Nous trouvâmes là, dit Ricoldo, une très belle église de Notre-Dame, et dans l'église un logement, lieu de passage étroit où se trouvait d'un côté la crèche où fut déposé le Seigneur, et de l'autre une sorte de crypte ou d'ancre pour les pauvres. Un autel est à l'endroit où Notre-Dame enfanta. Nous prêchâmes et chantâmes la messe, et la communion fut distribuée au peuple. En visitant ensuite la crèche, nous y découvrîmes un enfant, le fils d'une pauvre chrétienne qui habitait près de l'église. Nous reconnûmes en lui le Christ nouveau-né, et, à l'exemple des mages, nous lui donnâmes des présents et le rendîmes à sa mère ».

Ricoldo et ses compagnons vont aux environs de la ville voir le champ où veillaient les pasteurs et rentrent à Bethléem. Près de l'église se trouve la maison où saint Jérôme traduisit les Livres saints et où mourut sainte Paule. On reprend la direction de Jérusalem en

(1) *Itinerarium*, p. 108-9.

(2) *Itinerarium*, p. 109-10.

passant toutefois par la demeure de Zacharie et d'Élisabeth et le lieu où Philippe baptisa l'eunuque de la reine de Candace.

La visite de Jérusalem devait être la partie la plus attendue et la plus émouvante de l'itinéraire de nos pèlerins. Ils n'avaient encore vu de Jérusalem que quelques points et ils avaient surtout à cœur de s'agenouiller au Saint-Sépulcre. Ils s'y rendent en accompagnant en esprit le Christ dans les diverses péripéties de sa Passion. Ils partent du Cénacle, descendent jusqu'aux eaux de Siloé, traversent le Cédron et arrivent au jardin où Jésus pria et fut arrêté. C'est aujourd'hui, remarque Ricoldo, le champ des fleurs. Ils descendent dans la vallée de Josaphat.

« Arrivés là, écrit le pieux Dominicain florentin, nous avons pensé que cet endroit, placé entre le mont des Oliviers et le Calvaire, était le lieu du jugement, et nous nous sommes assis tremblants et pleurants dans l'attente de ce jour. Nous avons conféré ensemble pour savoir où se tiendrait dans les airs le très juste juge et de quel côté serait la droite et la gauche. Alors nous avons choisi une place à droite et chacun de nous l'a marquée d'une pierre. Moi aussi j'en ai dressé une et je l'ai posée pour faire foi. J'ai pris une place à droite pour moi et pour tous ceux qui avaient entendu de ma bouche le Verbe de Dieu, et qui persévéraient dans la foi et la vérité de l'évangile (1). Et en désignant cette pierre, j'ai pris à témoins le grand nombre de ceux qui étaient présents et qui fondaient en larmes » (2).

Tout ému de ces pensées, le dévot cortège se rend au tombeau de la Vierge. Les Sarrasins y entretiennent de nombreux luminaires et veillent sur le monument avec un grand respect. Les pèlerins entrent à Jérusalem par la porte Sabbatique et se trouvent en présence de l'église de Sainte-Anne, de son tombeau et de la piscine probatique.

De là, ils montent à la maison d'Hérode et à celle de Pilate qui en est proche. Ils ont sous leurs regards tout le cadre où se passèrent les scènes les plus émouvantes de la Passion. Ils entrent dans la voie douloureuse où ils retrouvent tous les souvenirs évangéliques ou traditionnels. Ils sont enfin au terme le plus saint de leur pèlerinage, et nous laissons ici volontiers la parole à Ricoldo.

« Nous arrivâmes enfin à l'église du Saint-Sépulcre. Cette église est très grande et couvre le mont du Calvaire. Dans l'endroit où fut crucifié le Seigneur, nous trouvâmes le creux où l'arbre de la croix fut

(1) Le texte désigne manifestement ici les pèlerins auxquels Ricoldo avait prêché pendant le pèlerinage.

(2) *Itinerarium*, p. 110-11.

planté dans le rocher. Près de là est une image du crucifix en mosaïque, la face tournée vers l'occident comme le Seigneur était en croix. Au pied du rocher est l'endroit où se tenait la bienheureuse Vierge Marie et le bienheureux Jean l'Évangéliste, tournés vers l'occident et regardant le visage du Christ. Ce lieu inspire tant de dévotion que celui qui ne pleurerait pas de compassion pour le fils expirant sur la croix, devrait au moins répandre des larmes en voyant la mère regarder son fils mourant pour nous. O mon âme ! âme d'un homme pécheur, comment as-tu pu encore après ce spectacle continuer de vivifier et de gouverner un corps où sont tant de corruptions et de contradictions ? Pourquoi n'ai-je pas éprouvé une douleur mortelle dans cette compassion ? Ah ! si j'avais été dévot comme je le croyais, j'aurais pu mourir de douleur ou de joie sous le coup d'une telle émotion. Comme je cherchais autour de moi si je ne voyais pas mon Seigneur des yeux de mon corps, mon regard tomba sur le lieu du crucifiement, où le rocher est fendu du haut en bas et sur la partie de la colonne de la flagellation qui est au dessous. La colonne supporte la pierre de l'autel près de l'endroit où pleurerait la Vierge Marie. En arrière et proche de cette place, on montre la pierre où le corps de Jésus fut déposé, pour être lié de linges et embaumé d'aromates avant l'ensevelissement.

« De là, nous voulûmes nous rendre près du Sépulcre et chercher le Seigneur que nous n'avions pas trouvé sur le Calvaire. On l'avait déjà enseveli, et moi misérable, le dernier venu, je dis : Allons le chercher dans le monument où on l'a déposé ; et rassemblant les chrétiens qui étaient là au nombre de plus de cent, j'organisai une procession en partant de la colonne qu'on dit être le centre du monde. Nous suivîmes le chemin par lequel étaient venues les Marie portant des parfums. En marchant nous nous entretenions en répétant leur parole : Qui nous retirera la pierre ? Comme nous approchions, nous chantâmes le *Victimæ paschali laudes*. L'un de nous disait un verset à chaque pas et tout le monde répondait. Arrivés au Sépulcre, nous en faisons le tour comme pour chercher attentivement le Seigneur ; nous ne le trouvions pas, lorsqu'une voix puissante chanta :

Surrexit Christus spes mea ;
Precedet vos in Galilea.

« Le cri fut si véhément qu'il y eut hors du temple une grande rumeur et un vrai tumulte parmi les Sarrasins. Nous entrâmes dans le Sépulcre où la grande pierre était roulée près de la porte du mo-

nument. Nous sortîmes ensuite. Comme nous n'avions pas trouvé le Seigneur, on nous montra le jardin où il avait apparu d'abord à Madeleine, et, hors de l'enclos, le chemin où il s'était montré aux autres Marie qui lui prirent les pieds.

« Dans la même église est une crypte qu'Hélène fit creuser là où elle avait trouvé les croix. Nous y descendîmes par plus de vingt degrés. Cette seconde église est entièrement dans le roc. Quant à l'église du Saint-Sépulcre, nous pûmes y prêcher et y célébrer plusieurs fois, donnant la communion au peuple et nous y tenant jour et nuit » (1).

Les pèlerins quittèrent enfin Jérusalem. Ils revinrent à Accon en passant par Roma, Césarée de Philippe et les bords de la mer (2).

Tel est, brièvement résumé, l'itinéraire suivi par Ricoldo Pennini dans son voyage de Terre Sainte. Nous aurions pu multiplier les observations au cours de ce récit, surtout au point de vue de la topographie palestinienne. Mais des remarques critiques sur ce sujet trouveraient plus facilement leur place dans une étude de l'œuvre de Burchard de Mont-Sion, qui a traité à fond pour son temps la question géographique de la Terre Sainte. On pourrait grouper autour du travail du vieux palestinographe les contributions subsidiaires des autres voyageurs contemporains. On aurait ainsi une carte très précieuse de la Palestine pour le moyen âge, suivant les idées, on pourrait même dire la science géographique du treizième siècle.

Qu'on nous permette enfin une dernière remarque avant de clore le récit du pèlerinage de Ricoldo. En parcourant l'*Itinerarium*, une même impression se dégage presque à chaque page : la préoccupation constante du pèlerin à retrouver tous les lieux auxquels est attaché un souvenir scripturaire. Cette observation n'est pas propre à Ricoldo, elle est commune à tous les itinéraires de Terre Sainte au moyen âge. Au treizième siècle toutes les traditions locales étaient fixées, vraisemblablement, jusque dans les moindres détails. On comprend que la foi avide des chrétiens, dès l'occupation de l'Orient par les conquérants latins, voulût retrouver jusqu'aux moindres vestiges des lieux consacrés par les récits évangéliques. En dehors des données importantes et sûres de la géographie, il dut y avoir inévitablement un travail de supputation destiné à satisfaire tant de pieuses curiosités, et il est inévitable que, dans cette élaboration plus ou moins consciencieuse, un certain nombre de problèmes reçurent des solutions que la science ne saurait ratifier. Aussi, tout en croyant qu'il ne faut pas abandonner à

(1) *Itinerarium*, p. 112-113.

(2) *Itinerarium*.

la légère les données traditionnelles, surtout quand il s'agit de points importants comme sont en général les désignations de lieux habités, nous ne pensons pas non plus qu'il faille hésiter à révoquer en doute certaines opinions courantes, quand elles sont contredites par des arguments sérieux tirés de la philologie ou de l'archéologie.

Mais Ricoldo, nous le savons, n'écrivait pas son journal comme le résultat d'une mission scientifique. Il voulait avant tout graver dans sa mémoire les noms et les souvenirs du pays qu'il avait visité pour s'en faire une consolation dans sa mission lointaine. Il partait maintenant le cœur rempli des émotions religieuses qui avaient fait tressaillir son âme sur les chemins de la Galilée et de la Judée. Et ce fut comme pour tout résumer en un mot qu'en quittant la Terre Sainte il prit le nom du lieu le plus sacré de son pèlerinage et s'appela désormais, non plus Ricoldo Pennini, mais Ricoldo de Monte-Croce.

FR. P. MANDONNET,

des Fr., Prêch., profess. à l'Université de Fribourg.

(*A suivre.*)



SAINT AUGUSTIN ET LA BIBLE.

LES DÉBUTS.

C'est vers l'âge de dix huit ans, que saint Augustin appliqua pour la première fois son esprit à la lecture des saintes Écritures dont, enfant, il avait entendu sa mère lui vanter la beauté. A cet âge, il était déjà travaillé du désir de la vérité, et dans l'espoir de l'y trouver il avait pris la Bible. Cependant le moment était mal choisi. Il n'était pas homme à plier sa tête à la marche du livre sacré. Les Écritures lui parurent indignes d'être mises en comparaison avec la majesté cicéronienne; il rejeta cette simplicité vulgaire, qui ne lui inspira que du dégoût (1). Bien plus, il ne se fit pas faute, peu de temps après, de les tenir en suspicion. Les Manichéens rejetaient l'Ancien Testament, qu'ils attribuaient au principe mauvais; ils choisissaient dans le Nouveau, n'y prenant que ce qui leur convenait. A leurs yeux, les Écritures n'avaient pas d'autorité comme telles; par plusieurs endroits, elles ne méritaient que le mépris. Le jeune Augustin subit une aussi funeste influence; il accepta cet enseignement plein d'astuce; il crut aux calomnies qu'ils déversaient à plaisir sur le livre sacré. De dix ans, il ne changea pas d'opinion. C'est à saint Ambroise que revient l'honneur devant l'histoire d'avoir commencé à dissiper les mensonges dont son esprit était abusé (2); il a été pour lui le premier apologiste de la Bible. Mais c'est aux Épîtres de saint Paul, qui comblèrent pour lui les lacunes de la philosophie platonicienne sur l'incarnation et la rédemption, c'est-à-dire sur le péché et la grâce, qu'il dut de se rapprocher des Écritures (3). Encore professeur de rhétorique mais à la veille de se convertir, il faisait des Épîtres sa lecture habituelle; et l'officier Pontitianus, étant venu le visiter, le félicita d'avoir rencontré, auprès de lui, un tel livre et ce seul livre (4). La glace était

(1) *Conf.*, lib. III, cap. v.

(2) *Conf.*, lib. V, cap. XIII, XIV; lib. VI, cap. III, IV, V.

(3) *Conf.*, lib. VII, cap. IX, XIX, XXI.

(4) « Quod eas et solas præ oculis meis litteras repente comperisset ». *Conf.*, lib. VIII, cap. VI, n° 14.

rompue ; l'Écriture tout entière, la Bible n'allait pas tarder à devenir pour Augustin le livre par excellence, le livre divin, le seul livre. Il compte parmi les Pères latins qui ont le plus écrit. De sa conversion à sa mort (386-431), c'est-à-dire pendant près d'un demi-siècle, il ne s'écoula pas une année qui ne vit une nouvelle œuvre de saint Augustin, traité, lettre ou sermon, digne de la postérité. Dans celles qui ont immédiatement suivi l'année 386, on voit l'estime d'Augustin pour les Écritures s'affermir ; l'usage qu'il en fait s'étend de plus en plus ; bientôt, il les possède au point qu'il les parle comme sa langue maternelle. Il les a sans cesse à la bouche, non seulement pour répéter comme machinalement leurs expressions, mais comme quelqu'un qui les aime, qui y réfléchit sans cesse, qui en a pénétré le sens, et qui, dans ce commerce assidu, est devenu capable d'en formuler les règles d'interprétation, à ce point que, au seizième et au dix septième siècle, on put sans paradoxe composer la Bible Augustinienne (1). On aurait dû même aller plus loin. Car on n'a pas tout dit de saint Augustin exégète, quand on a rangé dans l'ordre biblique les innombrables emprunts faits par lui aux Écritures, ni même quand on a essayé de déterminer le sens de chaque interprétation particulière. Saint Augustin a un enseignement biblique, une doctrine biblique. C'est jusque-là qu'il faut aller, si l'on veut comprendre, s'expliquer l'influence considérable que l'exégète a exercée sur la postérité, après l'avoir exercée sur ses contemporains. Saint Augustin et la Bible, voilà certes un vaste sujet d'étude, qu'on poursuive dans ses œuvres, avec D. Sabatier (2), l'histoire de la Vulgate, qu'on s'arrête à ses grands ou à ses petits commentaires, qu'on cherche, avec Clausen (3) et Overbeck (4), la doctrine scripturaire qui se dégage de ses lettres ou de ses traités, ou même plus simplement qu'on poursuive l'histoire des traductions latines de la Bible. Une telle tâche est bien faite pour effrayer ; c'est vrai. Mais pour la remplir, saint Augustin peut heureusement servir de guide, un guide sûr. Il faut donc d'abord

(1) Gastius Brisacensis, *D. Aurelii Augustini, Hipponensis episcopi tam in Vetus quam in Novum Testamentum commentarii ex omnibus ejusdem lucubrationibus passim in ordinem utriusque capitum*. 2 vol. in-fol. Basileae, 1542. — David Lenfant, *Biblia Augustiniana, sive collectio et explicatio omnium locorum sacrae Scripturae, quae sparsim reperiuntur in omnibus sancti Augustini operibus ordine Biblico*. Parisiis, Sebast. Cramoisy, 1661, t. I, Vetus Testamentum, p. 787 ; t. II, Novum Testamentum, p. 762.

(2) *Bibliorum Sacrorum latinae versiones antiquae seu vetus italica*. 3 vol. in-fol. Paris, 1751.

(3) *Aurelius Augustinus S.S. interpretes*. In-8°, Hanns, 1822.

(4) *Aus dem Briefwechsel des Augustin mit Hieronymus*, dans Sybel, *Hist. Zeitsch.* (1879), VI, 222-259.

le prendre aux premiers jours de la longue carrière exégétique qu'il a fournie. Pour le moment, parcourons les essais du futur exégète. Aussi bien, les débuts des plus grands génies contiennent des leçons que l'on chercherait en vain dans leurs chefs-d'œuvre.

I.

Que, converti, saint Augustin ait continué à lire le texte sacré qui avait dit pour lui la parole libératrice après l'invitation céleste du *Tolle, lege*, c'est certain. Au besoin, un intérêt de premier ordre et son légitime amour-propre l'auraient retenu à l'école de saint Paul qui devait le faire bientôt passer à celle de Moïse. Chrétien de la veille, il avait à justifier sa foi nouvelle, à s'expliquer sur le Manichéisme, à le réfuter, à combattre son influence. Il ne manqua pas à cette tâche, où il vit un devoir et qu'il embrassa comme une obligation étroite. Dès l'année 387, il s'y appliqua fortement dans son ouvrage en deux livres *Des Mœurs de l'Église catholique*. Les chapitres ix^e et xvi^e du livre I^{er} nous intéressent particulièrement; on y trouve, au chapitre xvi^e surtout, un essai de concordance de l'Ancien et du Nouveau Testament; leur accord est certain puisqu'ils tiennent le même langage sur tel point fondamental ou tel autre, par exemple sur le précepte de la charité et sur chacune des quatre vertus cardinales, la tempérance, la force, la justice et la prudence. Saint Augustin décrit ces vertus d'après les Écritures elles-mêmes, les Épîtres de saint Paul surtout. C'est dire que, loin d'hésiter à reconnaître l'autorité divine du texte sacré, il la défend, la proclame et la préconise.

Mais il ne faut voir dans cet écrit qu'un prélude; saint Augustin bégaye une interprétation de la Bible. On ne verra de même qu'un prélude dans l'ouvrage, plus important toutefois, qui suivit d'assez près le livre *Des mœurs de l'Église catholique* : j'ai nommé les *deux livres de la Genèse contre les Manichéens*.

Saint Augustin nous dit lui-même que ses premiers écrits dirigés contre les Manichéens péchaient par un point : ils manquaient de clarté (1); ils ne pouvaient pas être compris des milieux peu lettrés où ces sectaires n'avaient que trop réussi à répandre leurs erreurs (2). C'était l'avis de quelques chrétiens instruits qu'il estimait. Il lui parut fondé. C'est pourquoi, changeant de manière, il voulut écrire *non*

(1) *De Genesi contra Manichaeos*, lib. I, cap. 1, n. 1.

(2) *Ibid.*

ornato politoque sermone (1), mais simplement pour se faire comprendre de tous. En 389, étant encore simple laïque et très éloigné de la pensée d'entrer dans le sacerdoce, il publia les *Deux livres de la Genèse contre les Manichéens*. « Les Manichéens », dit-il au chapitre I^{er}, « ont coutume de blâmer les Écritures de l'Ancien Testament qu'ils n'entendent pas, et par ce blâme de tourner en ridicule et de tromper ceux des nôtres qui sont faibles, nouveaux dans la foi, et qui ne trouvent pas à leur répondre » (2). Saint Augustin veut, en leur répondant, montrer que la science catholique, *catholica disciplina*, loin d'être à court, tient en réserve des trésors de vérité. Il va donc expliquer les deux premiers chapitres de la Genèse. Mais ne nous y trompons pas. Il ne perdra pas de vue son but, qui était d'écarter les explications calomnieuses, erronées des Manichéens, ou plutôt de substituer à ces explications une interprétation que le croyant pût accepter. Nous n'allons pas cependant le suivre pas à pas, verset par verset ; une analyse minutieuse nous entraînerait trop loin. Aussi bien, ne suffit-il pas pour notre objet de caractériser sa méthode exégétique ? Il prend donc un verset, pour employer notre langage, car la division de la Bible par versets ne remonte qu'à Robert Estienne ; il l'explique pour écarter soit les difficultés, soit l'interprétation manichéenne. Il commence au chapitre II du livre I^{er}. « Voici donc », dit-il, « comment les Manichéens ont coutume de critiquer le premier livre de l'Ancien Testament, qui a pour titre : *La Genèse*. Sur ces paroles : « Au commencement Dieu créa le ciel et la terre », ils demandent ce qu'il faut entendre par ce commencement. Ils disent : Si c'est au commencement d'un temps quelconque que Dieu a créé le ciel et la terre, que faisait-il avant de créer le ciel et la terre ? Pourquoi lui a-t-il plu tout à coup de faire ce qu'il n'avait jamais fait pendant les temps éternels ? Nous répondons que ce commencement dans lequel Dieu a créé le ciel et la terre, ne signifie pas le commencement du temps, mais bien le Christ qui était avec son Père le Verbe dans lequel et par lequel tout a été fait... Mais en croyant même que Dieu a fait le ciel et la terre au commencement des temps, nous devons comprendre qu'avant ce commencement des temps, le temps n'existait pas ; Dieu l'a créé lui aussi ; il n'existait pas avant qu'il l'eût fait. On ne peut donc pas dire qu'il existait un temps où Dieu n'avait encore rien fait » (3).

(1) *De Genesi contra Manichæos*, lib. I, cap. I, n° 1.

(2) *Ibid.*, cap. I, n. 2. Voy. dans *De Genesi ad litteram*, lib. VIII, cap. II, ce que dit saint Augustin des motifs qui le décidèrent à écrire cet ouvrage et du but qu'il poursuivait.

(3) Lib. II, cap. II, n° 3.

Saint Augustin explique d'après cette méthode les versets 2 à 51 du chapitre 1^{er} de la Genèse, les versets 1 à 3 du chapitre II, les prenant tantôt dans le sens littéral, tantôt dans le sens allégorique, tantôt dans les deux sens à la fois. Par exemple, il ne voyait qu'une allégorie dans le repos du septième jour, ou même deux allégories, l'allégorie des sept âges du monde, et l'allégorie des six périodes de la vie de l'homme suivie d'une septième qui sera celle du repos.

Au livre II, il explique le chapitre II et le chapitre III de la Genèse. Il y professe que la Genèse ne peut être entendue partout dans le sens littéral. Il cherche, en effet, ce que signifie la verdure des champs, la source qui arrosait toute la surface de la terre, le mot limon, les délices du paradis, les quatre fleuves, les feuilles de figuier et les tuniques de peau, le chérubin et son glaive, etc. Il termine sa réfutation des Manichéens par ces paroles : « Et maintenant que l'on connaît leurs arguments et les nôtres, que chacun choisisse ce qu'il doit suivre. Pour moi, c'est de bonne foi que j'ai parlé devant Dieu, sans esprit de dispute, et sans aucun doute de la vérité, mais aussi sans préjugé d'une interprétation meilleure ».

Ce livre était, en effet, un livre de bonne foi. Saint Augustin ne le présentait pas comme le dernier mot de la divine science des Écritures, qu'il ne faisait encore que pressentir. Au contraire ; et, en effet, plusieurs de ses essais d'explication nous paraissent aujourd'hui puérils ; toutefois ils développaient avec quelque force l'argument *ad hominem* ; ils n'étaient pas sans valeur pour confondre les Manichéens. Les illusions de saint Augustin, s'il en eut, ne tardèrent pas à s'évanouir. Il dit ce qu'il pensait de son livre dans l'avertissement que plus tard il plaça en tête. « Le sens propre de tous les passages ne m'était pas alors connu », écrivait-il. « Ils me paraissaient surtout ne pas devoir s'entendre dans le sens propre ou ils ne le pouvaient que difficilement. Afin de ne pas être retardé dans mon entreprise, j'ai expliqué brièvement et avec toute la clarté possible le sens figuré des passages dont je n'ai pu trouver le sens propre ». Mais si le sens figuré présente des facilités pour écarter certaines difficultés, si même il peut être accommodé à des vérités générales certaines, de la foi et des mœurs, qui lui servent de fondement solide, il faut avouer qu'il a quelque chose d'arbitraire et de flottant qui est peu fait pour lui donner une valeur démonstrative. De fait, il ne faudrait pas juger saint Augustin exégète sur son ouvrage *De Genesi contra Manichaeos*, où on ne peut voir qu'un prélude et encore gâté par l'abus de l'allégorie.

Prélude utile pour lui, essai fructueux, qui le préparait à l'étude proprement dite de la Bible. En avançant dans la lecture de ses écrits, si

on les place dans leur ordre chronologique, on sent qu'ils s'acheminent peu à peu vers cette étude. C'est bien ce que l'on voit dans son opuscule *De vera religione*, qu'il publia l'année suivante, en 390. En deux endroits il touche à la Bible avec amour et respect, comme s'il en était déjà épris. Il traite de la vraie religion, dont le principe est plus haut que tout livre, que tout intérêt, qui tient par les racines les plus profondes à l'âme et à ses destinées. Or, l'enseignement de la vraie religion, dans l'Ancien comme dans le Nouveau Testament, se recommande par son excellence même (cap. xvii), par l'harmonieuse ordonnance qu'elle leur emprunte. Il faut donc méditer les Écritures, pour trouver en elles non la vérité qui passe, mais celle qui demeure. Le but de l'exégète doit être de chercher sous l'allégorie et sous l'histoire, sous les figures et sous les faits, l'objet immuable de la foi. Pour écarter les chances d'erreur, éviter des méprises fâcheuses, une règle s'impose au préalable. Toute langue a ses locutions particulières : traduites dans une autre, elles peuvent paraître absurdes. Il faut donc interpréter les expressions employées dans l'Écriture selon le génie de la langue de l'Écriture (cap. l).

Telles sont les idées d'Augustin : chercher sous les formules les vérités immuables, et sous les mots la vraie pensée de l'auteur. Il peut donc, ce semble, aborder l'étude de la Bible.

C'est à l'année 391 que je placerais pour saint Augustin les débuts d'une étude approfondie de la Bible. C'est l'année où il fut ordonné prêtre. Tout le monde sait que le vénérable évêque d'Hippone, Valerius, eut pour lui la pensée du sacerdoce, à laquelle saint Augustin n'eût jamais permis de monter jusqu'à son esprit. Grec de naissance, Valerius savait mal la langue latine ; il la parlait avec une trop réelle difficulté. Il avait besoin d'un « homme capable d'édifier l'Église du Seigneur par la parole de Dieu et la doctrine du salut » (1). Il choisit Augustin. Augustin, bien qu'étonné, se laissa imposer les mains. Mais qui n'a lu la lettre humble, éloquente, pressante qu'il écrivit peu après à l'évêque, qui déjà l'invitait à instruire son peuple en sa présence, malgré le vieil usage d'après lequel un prêtre ne pouvait pas prendre la parole devant un évêque. Augustin ne se croyait encore ni prêt pour prêcher, ni capable d'annoncer la parole de Dieu. « J'ai reçu l'ordination, disait-il à Valerius, au moment où je pensais à prendre du temps pour étudier les divines Écritures, *ad cognoscendas divinas Scripturas*, et à me procurer le loisir nécessaire à une affaire de cette importance. Ce qui est vrai, c'est que je ne savais pas encore ce qui me manquait

(1) Possidius, *Vita sancti Augustini*, n° 5, 6.

pour une telle œuvre (la prédication), qui aujourd'hui me tourmente et m'accable. L'expérience m'a montré ce qui est nécessaire à un homme pour dispenser au peuple les sacrements et la parole de Dieu. Eh maintenant il ne me sera pas permis d'acquérir ce que je ne sais que trop me manquer ! Vous voulez donc, ô Valerius, mon père, que je meure à la tâche ? Où est votre charité ? M'aimez-vous ? Aimez-vous cette église, dont vous me voulez ainsi confier l'administration ? Et oui, je suis certain que vous m'aimez, que vous aimez cette église aussi. Mais vous me croyez capable. Moi, je me connais mieux ». Augustin demandait donc que l'évêque lui accordât le temps qui le séparait de la fête de Pâques, pour s'instruire des saintes Écritures, source très pure où l'homme de Dieu, le prêtre, puise la difficile science de remplir dignement les fonctions sacrées, et spécialement le ministère de la parole.

Telle fut pour saint Augustin l'occasion de ses premières études bibliques proprement dites. Il est intéressant de noter ici l'importance qu'il attachait à la connaissance des Écritures ; il la regardait comme nécessaire au ministre de l'Évangile. Il ne saurait lui suffire de posséder le symbole de la foi. Pour en montrer la grandeur et la vérité, les divines plénitudes et les sublimes harmonies, surtout pour exhorter les peuples et établir entre toutes les classes de la société et entre tous les âges, les enfants et les vieillards, les femmes et les hommes, les pauvres et les riches, les princes et les peuples, une sainte ligue contre le péché, la parole révélée de Dieu avec sa puissance de persuasion n'est pas de trop. Du reste, les Pères n'ont que rarement cherché ailleurs une source d'inspiration. Pour nous, ils sont des modèles ; ou du moins, dépositaires des saintes traditions, ils tiennent en réserve de vives images et de grandes pensées. Mais eux, ils n'avaient d'autres devanciers que les apôtres et les prophètes, que saint Paul et Moïse.

Saint Augustin poussa l'étude de la Bible aussi loin que possible ; avec les moyens et le temps dont il disposait, il la poussa très loin. Sans parler de ses innombrables Discours sur les Psaumes, *Enarrationes in Psalmos*, qui dans l'édition de Gaume n'occupent pas moins de 2418 colonnes, nous avons de lui trente deux écrits, dont la plupart ont pour objet unique la Bible, et les autres traitent d'elle dans quelque une de leurs parties principales.

Le premier fruit de ces études ne se fit pas longtemps attendre. En 391, il publia deux traités, ou plutôt deux écrits polémiques contre les Manichéens : *De utilitate credendi liber unus*, et *Contra Adimantum liber unus*. Il y défendit l'Ancien Testament contre leurs attaques. Il posa en principe en quelque sorte qu'il ne faut point ac-

cepter les explications de l'Écriture qu'en donnent ses ennemis. C'est le bon sens même : on ne va pas demander à un ennemi d'Aristote le sens des parties obscures de ses écrits; on ne va pas lire et étudier les écrits géométriques d'Archimède à l'école d'Épicure qui les attaquait avec une grande véhémence (1). Puis, il montrait les quatre points de vue sous lesquels le Nouveau Testament reçu des Manichéens envisage l'Ancien, nous dirions les quatre sens dans lesquels il est pris : l'histoire, l'étiologie, l'analogie et l'allégorie. Qu'est-ce à dire? L'Écriture « est envisagée au point de vue de l'histoire, quand on y prend ce qui est écrit ou ce qui s'est fait; ou bien sinon ce qui s'est fait, du moins ce qui a été écrit comme si ç'avait été fait. Elle est envisagée au point de vue de l'étiologie, quand on cherche la cause pour laquelle ce qui s'est dit ou fait a été dit ou fait; au point de vue de l'analogie, quand elle montre qu'il n'y a aucune contradiction entre l'Ancien Testament et le Nouveau; au point de vue de l'allégorie, toutes les fois qu'on fait voir qu'il ne faut pas prendre à la lettre ce qui est écrit, mais le regarder comme une figure » (2). Il faut noter ici la remarque de saint Augustin : « Ne me ineptum putes, graecis nominibus utentem. Primum quia sic accepi, nec tibi hoc aliter audeo intimare quam accepi ». « N'allez pas me prendre pour un pédant, si je me sers de ces mots grecs (étiologie, analogie, allégorie); d'abord je les ai reçus tels; ensuite, je n'oserais pas vous enseigner cela autrement que je l'ai reçu. » Nous sommes donc en présence d'une terminologie en quelque sorte classique, c'est-à-dire usitée, consacrée. Qu'en conclure? sinon qu'un enseignement exégétique existait déjà en Occident. Il pouvait venir, en effet, des Grecs, des écoles d'Antioche et d'Alexandrie, qui avaient l'une et l'autre créé une tradition scripturaire.

Par là même que le Nouveau Testament a considéré dans l'Ancien ces quatre sens, ces quatre points de vue, il en a donné la clef; il l'a justifié, défendu contre les interprétations arbitraires, erronées (3). Il tient en réserve des principes autorisés de solution.

La question de l'accord des deux Testaments, que le triple sens étiologique, analogique et allégorique présentait comme possible fut reprise par saint Augustin dans son livre *Contra Adimantum*. Faire une réponse sommaire et de principe aux Manichéens n'était pas assez. Il fallait les suivre, pour défendre chaque point attaqué. Ils ne se bornaient pas en effet à une accusation générale contre l'Ancien Testament. Ils

(1) Epist. XXI, n° 3.

(2) *De utilitate credendi*, cap. VI, n° 13.

(3) *De utilitate credendi*, cap. III, n° 5. — Cf. *De Genesi ad litteram liber imperfectus*, cap. II, n° 2.

se vantaient d'avoir mis le doigt sur les principaux passages où il est en contradiction avec le Nouveau. L'attaque affectait donc d'être précise, nette, scientifique. Elle s'en félicitait même. C'était bien le moins que la réponse fût en situation, c'est-à-dire également précise et nette. Pour cela, il n'y avait qu'à prendre chaque passage particulier de l'Ancien Testament allégué par eux et à le mettre en regard du passage du Nouveau Testament réputé opposé, contradictoire, et à montrer leur accord. Mais s'il n'y avait que cela à faire, encore fallait-il le faire. Saint Augustin s'imposa cette tâche.

Voici, à titre d'exemples, quelques-uns des passages attaqués par les Manichéens et défendus par Augustin :

I. Gen., I, 1-5 : « Au commencement Dieu fit le ciel et la terre », etc. — Joan., I, 10 : « Et le monde a été fait par lui et le monde ne l'a point connu ». — Pour le Nouveau Testament, disaient les Manichéens, c'est le Verbe qui a fait le monde ; pour l'Ancien, c'est Dieu : contradiction. Saint Augustin répond : 1° par Dieu, tout chrétien entend le Père, le Fils et le Saint Esprit ; 2° c'est par le Verbe ou le Fils que Dieu a tout fait ; 3° saint Paul parlant du Fils, dit : « Par lui toutes choses ont été faites » (Coloss., I, 15, 16) ; et parlant de Dieu, c'est-à-dire d'un seul, il dit : « Tout est de lui, tout est par lui et tout est en lui » (Rom., XI, 36). Personne ne voit de contradiction entre ces deux endroits ; ainsi en est-il de la Genèse et de l'Évangile (1).

II. Gen., II, 2 : « Dieu accomplit en six jours toutes les œuvres qu'il fit, et il se reposa le septième de toutes les œuvres qu'il avait faites ». Joan., V, 17 : « Mon Père jusqu'aujourd'hui ne cesse point d'agir ». Ici, Dieu agit ; là, il se repose : contradiction. Non, répond saint Augustin. Car la Genèse et l'Évangile ne parlent dans les passages cités ni du même moment, ni de la même action. Dans la Genèse, Dieu se repose de l'œuvre qu'il vient de finir : il ne crée plus. Dans l'Évangile, il est représenté comme ne demeurant pas étranger au gouvernement de ce monde. Il agit d'abord pour créer ; ensuite, la création terminée, il la conserve ; l'action créatrice est suivie de l'action de conservation et de providence. C'est en le gouvernant que Dieu se montre le Seigneur du monde (2).

III. Gen., II, 18-24, fin de ce passage : « L'homme quittera son père et sa mère pour s'attacher à sa femme ». — Matth., XIX, 29 ; Luc, XVIII, 29 ; Marc, X, 30 : « Quiconque quittera sa maison, son épouse, ses parents, ses frères, ses enfants pour le royaume des cieux, *centuplum*

(1) *De utilitate credendi*, cap. III, IV, V.

(2) *Contr. Adim.*, cap. I.

accipiet et vitam æternam possidebit ». Dieu commande d'une part l'abandon de la femme par le mari ; d'autre part, l'union de l'homme et de la femme. Saint Augustin a ici la réponse toute prête. Le Nouveau Testament, l'Évangile et les Épîtres tiennent le même langage, préconisant ici l'abandon de la femme par le mari, là l'union de l'homme et de la femme. Faut-il donc que l'esprit de critique à outrance, *calumnia* (1), nous fasse dire que le Nouveau Testament, que l'Évangile, que les Épîtres sont en contradiction avec eux-mêmes ? C'est le même Dieu qui parle dans l'Ancien et dans le Nouveau Testament, et avec le même but : conduire l'homme au royaume des cieux. « L'union du mari et de la femme vient du Seigneur, l'abandon de la femme par le mari pour le royaume des cieux vient également de lui... Bien que ce soit le Seigneur qui ait donné la femme à l'homme, celui-ci ne doit pas moins la quitter, s'il le faut, pour le royaume des cieux. D'ailleurs, ce n'est point toujours nécessaire », comme on le voit dans saint Paul (I Cor., VII, 12), qui au surplus disait aux hommes : « Aimez vos femmes comme le Christ a aimé son Église et s'est livré pour elle à la mort » (Éph., V, 25). Les Manichéens avaient un tort grave : ils tronquaient l'Écriture et ainsi en dénaturaient le sens devant les ignorants qu'ils séduisaient. Dans leur orgueil, ils finissaient par ne plus rien voir de ce qui était le plus clair. Cette situation d'esprit, ce tort amenèrent Augustin, en cet endroit, à formuler deux principes d'ordre différent, mais également nécessaires pour comprendre la Bible : le premier, qu'on ne peut pas, qu'on ne doit pas séparer arbitrairement les passages de la Bible qui se suivent (2) ; le second, que « les saintes Écritures ne sont point faites pour des accusateurs téméraires et orgueilleux, mais pour des lecteurs pieux et diligents » (3).

IV. Gen., IV, 10, 11. Le Seigneur maudit Caïn : « Tu seras maudit sur la terre qui a reçu et bu le sang de ton frère. Tu devras la travailler et elle ne te rendra point de fruits ». — Matth., VI, 26, 34 : « Ne vous mettez point en peine du lendemain. Le lendemain aura soin de lui-même. Voyez les oiseaux du ciel, *non serunt, neque metunt, neque congregant in horrea* ». — Saint Augustin répond par un argument *ad hominem*. Les Manichéens ne peuvent voir sans horreur, dans l'Ancien Testament, la terre devenir stérile pour Caïn fratricide et maudit : pourquoi ne ressentent-ils pas la même horreur en voyant dans le Nouveau Testament le figuier maudit par le Seigneur se dessécher sur-le-champ,

(1) *Contr. Adim.*, cap. II, III.

(2) *Ibid.*, cap. III, n° 3.

(3) *Ibid.*, n° 4.

quand sa stérilité n'était point imputable à son maître (Matth., **xxi**, 19)? Ils aiment entendre le Seigneur dire à ses disciples de ne pas être en souci du lendemain : pourquoi n'éprouvent-ils pas le même sentiment en entendant le prophète chanter en ces termes : Abandonnez au Seigneur le soin de tout, et il vous nourrira (Psal. **liv**, 23). Ce qui est vrai, et que les Manichéens devraient voir, c'est que les paroles qu'il leur répugne tant de voir attribuées à Dieu dans l'Ancien Testament se trouvent dans le Nouveau, et que ce qu'ils approuvent et relèvent avec éloge dans le Nouveau se rencontre également dans l'Ancien, preuve manifeste de leur accord.

V. Gen., **i**, 26 : « Faisons l'homme à notre image et à notre ressemblance ». — Jean, **viii**, 44 : « Vous êtes les enfants du diable », etc. ; Matth., **iii**, 7 ; **xxiii**, 33 : où le Christ appelle les Juifs « race de vipères ». « Fils de Dieu », « fils du diable », « race de vipères » : voilà qui ne va guère ensemble. Peut-on trouver une opposition plus directe ? Saint Augustin répond : Avant son péché, l'homme a été fait à l'image et à la ressemblance de Dieu ; après la chute, les hommes infidèles et pécheurs sont enfants du diable. Interprétation qui n'a rien d'arbitraire : car dans les Écritures, le mot fils s'entend de trois manières : fils selon la nature, fils selon la doctrine, fils par imitation. Les hommes pervers suivent les doctrines du diable et l'imitent dans sa révolte. Ils peuvent parfaitement être qualifiés enfants du diable (1). Du reste, pour saint Paul aussi, l'homme est l'image de Dieu, *imago Dei* (I Cor., **xi**, 7) ; du moins, il l'était avant la chute ; le retour à l'état primitif s'appelle un renouvellement « selon l'image de celui qui l'a créé » (Coloss., **iii**, 9, 10).

VI. Exod., **xx**, 12 : « Honorez votre père et votre mère ». — Matth., **viii**, 21, 22 : A celui qui lui dit : « Je vais aller d'abord ensevelir mon père », le Seigneur répond : « Laissez aux morts le soin d'ensevelir leurs morts ; pour vous, venez et prêchez le royaume de Dieu ». La réponse sera la même que tout à l'heure, quand il s'est agi de quitter la femme pour le royaume des cieux. Le devoir de gagner le royaume de Dieu ou de l'annoncer est supérieur à tout autre devoir. Il n'y a aucune impiété à négliger les parents pour prêcher le royaume de Dieu. A ce compte, l'Évangile serait en contradiction avec lui-même, puisque le Seigneur a déclaré que pour entrer dans la vie il faut garder les commandements (Matth., **xix**, 17) et qu'il a fait entrer dans les commandements le précepte d'honorer son père et sa mère (Matth., **xix**, 19).

(1) *Contr. Adim.*, cap. **iv**, **v**, n° 1.

L'Évangile serait en contradiction avec les Épîtres, car saint Paul recommande aux enfants d'honorer leurs parents et aux parents d'aimer leurs enfants (Ephes., vi, 2; Coloss., iii, 20) (1).

VII. Exod., xx, 5 : « Je suis un Dieu jaloux, et je fais peser sur les enfants de la troisième et de la quatrième génération les péchés des parents qui me haïssent ». — Matth., v, 45 : « Soyez bons comme mon Père céleste qui fait lever son soleil sur les bons et sur les méchants ». Matth., xviii, 22. « Je ne vous dis pas qu'on doit pardonner jusqu'à sept fois une faute à son frère, mais jusqu'à septante fois sept fois ». Dans l'Ancien Testament, Dieu punit; dans le Nouveau, il pardonne; cruel dans le premier, il est bon dans le second. Saint Augustin montre donc que Dieu est juste simplement. Loin de pardonner tout le monde et de ne damner personne, il dit aux méchants dans le Nouveau Testament : « Allez au feu éternel » (Matth., xxv, 41). Il ne faut pas d'ailleurs chercher la raison de cette sentence dans la cruauté de Dieu, mais dans la malice des hommes : l'un et l'autre Testament le disent sans ambage (2). Saint Augustin entre ensuite dans de plus grands détails. Je me borne à un seul. La vengeance de Dieu s'étendra jusqu'à la troisième et à la quatrième génération, c'est-à-dire, dit-il, jusqu'au troisième et au quatrième âge. Saint Augustin comptait quatre âges depuis Abraham : premier âge d'Abraham à David; second âge, de David à la captivité; troisième âge, de la captivité au Messie; le quatrième âge a commencé au Messie. Au commencement du troisième âge, le peuple juif a été mené en captivité; dans le quatrième, il a été définitivement arraché de son pays (3). Ne retenons de cette interprétation que la division en quatre âges. Elle n'appartient pas à saint Augustin, qui n'a fait qu'ajouter un quatrième âge aux trois âges distingués par saint Matthieu (i, 17). Mais il a beaucoup contribué à la rendre courante.

VIII. Exod., xxi, 24 : « Œil pour œil, dent pour dent ». — Matth., v, 34-40 : le Seigneur dit : « Vous avez appris qu'il a été dit : Œil pour œil, dent pour dent; et moi, je vous dis : Si quelqu'un vous frappe sur la joue droite, présentez-lui encore l'autre; si quelqu'un veut plaider contre vous pour prendre votre robe, abandonnez-lui encore votre manteau ». Pour faire évanouir cette contradiction apparente, saint Augustin montre que le pardon absolu des offenses a été présenté dans l'Ancien Testament bien avant d'être prescrit dans le Nouveau. En effet, dans les commencements le désir dont les hommes brûlaient de se

(1) *Contr. Adim.*, cap. vi.

(2) *Ibid.*, cap. vii, n° 1.

(3) *Ibid.*, *Adim.*, cap. vii, n° 2.

venger était tel qu'ils demandaient plus que ne l'exigeait l'injustice dont ils avaient à se plaindre. Le premier degré de la douceur qui leur fut fixé, ce fut que la douleur de l'injure reçue ne dépasserait point dans la vengeance la mesure de l'injustice soufferte : « Œil pour œil, dent pour dent ». Le prophète Jérémie avait annoncé la loi du pardon absolu : « Dabit percipienti se maxillam » (Thren., III, 30) (1).

IX. L'Ancien Testament dit que Dieu a parlé à Adam et à Ève, au serpent, à Caïn et à d'autres anciens, à quelques-uns desquels il a apparu. Or, dans le Nouveau on lit : « Nul homme n'a jamais vu Dieu, mais le fils unique de Dieu qui est dans le sein du Père est celui qui nous l'a fait connaître » (Joan., I, 18). Le Seigneur, s'adressant aux Juifs, leur disait : « Vous n'avez jamais entendu sa voix, ni vu sa face ; sa parole même ne demeure point en vous, parce que vous ne croyez point en celui qu'il a envoyé » (Joan., V, 37, 38). Saint Augustin prend la réponse dans la seconde partie du premier de ces deux passages. Le Fils qui est dans le sein du Père l'a vu et nous l'a fait connaître. Le Fils, en effet, est la vérité ; il a fait connaître le Père quand il l'a voulu, à qui il l'a voulu et comme il l'a voulu, jusqu'au plein jour de son incarnation, où il n'a pas craint de converser avec des pécheurs, plus coupables que ne l'avaient été Adam et Ève (2).

Saint Augustin poursuit sa démonstration, ou plutôt sa réponse aux attaques des Manichéens sur dix neuf autres points, empruntés par les Manichéens eux-mêmes au Deutéronome, au Lévitique, à l'Exode, aux Nombres, aux Psaumes, aux Proverbes, aux prophètes Osée, Amos et Isaïe. Il suit toujours la même méthode : montrer l'inanité de l'attaque par des passages du Nouveau Testament autres que ceux que les Manichéens alléguaient, qu'il accompagne des explications nécessaires. C'est déjà montrer l'accord des deux Testaments. Mais pour mieux établir cet accord, saint Augustin s'attache aussi à faire ressortir ces deux vérités : que le plus souvent l'Ancien et le Nouveau Testament disent la même chose ; que s'ils s'expriment différemment, cela ne tient qu'à l'intensité de la lumière ici plus faible, là plus grande, l'Ancien Testament ayant annoncé le Nouveau comme l'aurore annonce le midi.

Saint Augustin n'avait donc pas perdu son temps. Un an d'études lui avait permis d'écrire ce livre *Contra Adimantum*, qui témoigne d'une connaissance déjà sérieuse de la Bible. Sans doute les Manichéens lui fournissaient les passages mis en question et il n'eut pas à les chercher. Mais il fallait s'être familiarisé avec les Écritures pour

(1) *Contr. Adim.*, cap. VIII.

(2) *Ibid.*, cap. IX.

trouver les passages autres et propres à la démonstration. Ces derniers passages sont en grand nombre. C'est le choix qui présentait une des difficultés principales. Saint Augustin n'eut garde de s'en laisser encombrer, il fit un choix d'ordinaire très judicieux. Il commença à se désaffectionner de l'allégorie. Le traité *Contra Adimantum* marque le plus sérieux progrès sur le traité *de Genesi contra Manichaeos*. En montrant l'accord des deux Testaments, il préludait avec bonheur à la défense sur le même terrain des quatre Évangélistes : son ouvrage *de Consensu quatuor Evangelistarum* sera un de ses principaux titres de gloire devant la postérité.

II.

Après un tel début, saint Augustin eût eu grand tort de ne pas continuer l'étude de la Bible. Il se mit à la lire, non simplement pour lui demander la réponse aux difficultés soulevées par ses ennemis, mais aussi pour arriver à la mieux comprendre, pour s'en pénétrer, s'en nourrir. Quand on lit sa Correspondance, du moins les premières lettres de sa Correspondance assez volumineuse, on ne manque pas de remarquer la différence au point de vue de l'auteur ou des auteurs suivis qui s'opère à la lettre xxii. La plus ancienne des lettres de saint Augustin est de la fin de l'année 386. Les deux années suivantes nous fournissent seize lettres. Elles ont pour destinataires Hermogenianus, Zenobius, Nebridius, Romanianus, Maximus grammairien de Madaure, Celestinus, Gaïus et Antoninus, tous de ses amis, à l'exception de Maximus. On n'y trouve qu'une citation de l'Écriture : Luc, xiv, 12. Pourtant il traita des questions ayant une attache directe avec l'Écriture : par exemple, la question des songes que les puissances supérieures nous envoient (1), la question de savoir pourquoi le Fils seul s'est fait homme, tandis que les personnes divines sont inséparables (2). En revanche, Virgile revient souvent sous sa plume : le poète de Mantoue reste encore son auteur. Bien plus, il ne parle pas des Écritures à des hommes qui cherchent le bonheur, dont quelques-uns éclairés par Augustin lui-même possèdent la vérité et sont devenus chrétiens. Avec la lettre xxii (392), il est évident qu'Augustin a changé d'auteur. Passé tout entier à la Bible, il la cite comme à plaisir, il en recommande la lecture, il croit à l'efficacité morale de cette

(1) Epist. ix.

(2) Epist. xi, xii.

lecture. Répondant à Aurelius, évêque de Carthage, il saisit avec empressement cette occasion pour le prier de mettre un terme à l'esprit de contention répandu dans le clergé, et aux festins que l'Afrique entière célèbre dans les cimetières pour honorer la mémoire des martyrs, festins qui sont devenus scandaleux. Or, c'est à saint Paul qu'il demande quels sont les vices à éviter. Il y en a trois : les excès de la table et l'ivrognerie, la dissolution des mœurs et les impudicités, l'esprit de contention et de fourberie (Rom., xiii, 13). Comment combattre les deux premiers de ces vices? L'Écriture répond : « dans un esprit de douceur et de mansuétude » (Gal., vi, 1). La sévérité ne convient qu'à un petit nombre de pécheurs; et si nous recourons à la menace, que ce soit à regret, annonçant les châtiments futurs au nom des saintes Écritures, afin que ce ne soit pas nous qu'on craigne dans notre pouvoir, mais Dieu dans nos discours » (1). Il sera facile de détourner les fidèles de ces honteux désordres, en s'appuyant pour les défendre sur l'autorité de l'Écriture (2). Quant à l'esprit de contention et de fourberie, qui décime le clergé d'Afrique, comment l'extirper? Saint Augustin remonte à la source de ce mal; pour lui, c'est « l'orgueil et l'amour des louanges humaines qui souvent engendrent l'hypocrisie ». Il ajoute : « On ne peut résister à ce mal qu'en imprimant dans son cœur la crainte et l'amour de Dieu par la lecture assidue des divins livres » (3). On peut traduire aussi : « On ne peut résister à ce mal qu'en imprimant dans les cœurs la crainte et l'amour de Dieu par un fréquent appel à l'autorité des divins livres ». Ainsi, c'est certain, saint Augustin croit à l'efficacité des Écritures; il veut qu'on les invoque, qu'on fasse valoir leur autorité; par elles, c'est Dieu lui-même qui parle. Il ne faudrait pas, à cause de cette estime particulière pour la Bible, faire de saint Augustin un ancêtre ou un patron des protestants : difficilement on fausserait plus absolument sa pensée, il n'est pas passé à la Bible au point de lui accorder une autorité exclusive, au détriment de celle des pasteurs. Dans cette même lettre, il exprime l'avis qu'un concile réuni à Carthage, par exemple, ferait beaucoup pour la réforme qu'il prie Aurelius de réaliser; il disait même que pour lui l'autorité d'un concile était seule capable de guérir le mal (4).

(1) « Severitas autem exercenda est in peccato paucorum. Et si quid ruinamur, cum dolore fiat, de Scripturis comminando vindictam futuram, ne nos ipsi in nostra potestate, sed Deus in nostra sermone timeatur ». (Ep. xlii, n° 5).

(2) *Ibid.*, n° 6.

(3) « Huic non resistitur, nisi crebris divinatorum librorum testimoniis incutiatur timor et caritas Dei ». *Ibid.*, n° 5.

(4) *Ibid.*, n° 4.

Mais il est bon de noter ici le cas extraordinaire qu'il faisait des Écritures. Il était en cela d'une sincérité absolue. Conséquent avec lui-même, il faisait ce qu'il disait, ce qu'il conseillait aux autres.

A ce point de vue, la lettre **xxix** a une valeur particulière. Les excès commis dans les cimetières et sur les tombes des martyrs n'étaient pas cantonnés à Carthage. L'église d'Hippone souffrait également de ce mal très répandu en Afrique. Saint Augustin le rencontra dans ses prédications et réussit à l'extirper. Il écrivit à Alypius, évêque de Thagaste, pour lui faire part d'un tel succès sur l'esprit du mal et lui dire par quelle stratégie divine il avait forcé la victoire à se prononcer pour lui. La bataille dura trois jours. C'est par l'Écriture elle-même, c'est-à-dire par l'explication de ces paroles de saint Matthieu : « Ne donnez pas ce qui est saint aux chiens et ne jetez pas vos perles aux porceux » (VI, 7), qu'elle fut engagée ; l'Écriture, c'est-à-dire l'Exode et la première Épître aux Corinthiens en soutinrent tout le choc. Il est curieux d'entendre saint Augustin dire qu'au milieu, au plus fort de l'action, on lui tenait des passages du texte sacré tout préparés, comme on tient prêtes au guerrier les armes avec lesquelles il porte ses coups. Enfin la première Épître de saint Pierre décida de la journée. Les chrétiens d'Hippone citaient, comme exemple, les festins qui avaient lieu chaque jour à Rome dans la basilique du bienheureux Apôtre. Ce fut leur dernier boulevard. Il ne résista pas à l'éloquence d'Augustin : à Rome ces festins ont été défendus ; si on les tolère, c'est à cause de la multitude des gens charnels qui y affluent chaque jour ; d'ailleurs pour honorer l'apôtre saint Pierre, il n'y a qu'un moyen : suivre ses préceptes et considérer bien moins la basilique dans laquelle il ne se montre pas que l'Épître dans laquelle il manifeste sa volonté (1) : « Puisque Jésus Christ a souffert pour nous la mort en sa chair, armez-vous de cette pensée, que quiconque est mort à la concupiscence de la chair a cessé de pécher, de sorte que, durant tout le temps qu'il lui reste de cette vie mortelle, il ne vit plus selon les passions des hommes, mais selon la volonté de Dieu : car c'est bien assez que dans le temps de votre première vie vous vous soyez abandonnés aux passions des hommes, vivant dans les impudicités, dans les désirs déréglés, dans l'ivrognerie, dans les excès de la table et dans le culte sacrilège des idoles » (I Pet., IV, 1). Aussi bien, l'Écriture devint comme le traité de paix : elle scella la réconciliation des vainqueurs et des vaincus. Ou plutôt, grâce à elle, il n'y eut ni vainqueurs ni vaincus : Dieu seul

(1) « Debere praecepta ejus audire, et multo devotius epistolam in qua voluntas ejus apparet, quam basilicam in qua non apparet, intueri ». (N° 10).

trionphait. La multitude des fidèles, devenue énorme, passa l'après-midi de la troisième journée à entendre la lecture des Écritures coupée par le chant des psaumes (1).

L'année 392 ne nous fournit qu'une autre lettre : elle fut adressée à Maximinus, évêque donatiste, qu'on accusait d'avoir rebaptisé un diacre catholique. On y constate le même emploi fréquent de l'Écriture (2).

Il faut descendre jusqu'à l'année 395 pour retrouver sous sa plume une citation patenne, du reste pleinement justifiable. Saint Augustin répond à Licentius, son ancien disciple, un des interlocuteurs dans les conférences philosophiques de Cassisiacum, épris éperdument de Virgile et poète lui-même. Il se permet de lui donner des conseils. « Peut-être », lui dit-il, « me répondrez-vous comme l'esclave de Térrence : Oh ça ! vous débitez ici des paroles de sagesse » (*Adelph.*, V, 1). Recueillez-les cependant, pour qu'il soit dit que je les sème et non que je les jette en vain » (3).

Du reste, les écrits qui suivirent immédiatement son ordination, ou furent publiés peu après, sans avoir pour objet direct les Écritures, témoignent de l'amour de saint Augustin pour elles. Ces écrits furent presque tous dirigés contre les Manichéens. Je cite le livre *De duabus animabus contra Manichaeos*, de l'année 391, et le livre des *Actes* ou *Disputes* contre le manichéen Fortunatus, disputes qui eurent lieu le 28 août 392. Sans doute, dans ces disputes, c'est Fortunatus qui cite le plus souvent les Écritures, les mettant en avant, s'abritant derrière leur autorité. Mais les ripostes de saint Augustin prouvent aussi qu'il les fréquentait journellement, saint Paul surtout. Il ne se vantait pas quand il disait à son adversaire : « Je reconnais et j'accepte des deux mains les témoignages des divines Écritures, et je vais montrer en peu de mots, selon que Dieu m'en fera la grâce, comment elles sont d'accord avec ma foi » (4).

Cependant saint Augustin n'était encore que novice en exégèse : c'est le mot qu'il emploie en parlant des études bibliques qu'il faisait à cette époque (5). Il ne publia pas alors, mais il résolut plus tard et avec raison de conserver un de ses essais curieux pour nous. Réfutant Adimantus, il avait montré l'inanité des attaques des Manichéens contre l'accord des deux Testaments. Ce traité avait marqué un sérieux pro-

(1) Epist. xxix, n° 2, 3, 4, 5, 6, 7, 10, 11.

(2) Epist. xxiii.

(3) Epist. xxvi, n° 2.

(4) « Agnosco et amplector testimonia divinarum scripturarum, et fidei meae quemadmodum congruant, sicut Deus donare dignabitur, paucis exponam. » (*Cont. Fort.*, n° 22).

(5) *Retract.*, I, cap. xviii.

grès sur le livre *De Genesi contra Manichaeos*. Mais il faut avouer qu'il était plus facile de montrer l'accord des deux Testaments que de donner une explication rationnelle des deux premiers chapitres de la Genèse. Encore aujourd'hui les écoles sont loin de s'accorder sur le sens de ces deux chapitres. Elle se disputeront longtemps. Saint Augustin y avait, une première fois, vu des allégories. Mais il faut dire à son honneur qu'il ne manqua pas de reconnaître la faiblesse de son interprétation, qui remontait à quatre ans déjà (389). Il lui paraissait, nous l'avons vu, que la Genèse est nécessairement autre chose qu'une allégorie. Il lui fallait donc trouver le sens littéral. Il consacra à le chercher une partie de l'année 393, ou même cette année tout entière. Il ne travaillait guère que la plume à la main. Il écrivit donc à proportion le résultat de ses élucubrations laborieuses sur les vingt six premiers versets du chapitre 1^{er} de la *Genèse* : c'est, en effet, au verset 26 qu'il s'arrêta, non découragé, mais mécontent de tout ce qu'il avait déjà écrit et se déclarant impuissant à aller plus loin, accablé sous le poids de la tâche. Au début de cette étude, au seuil même, il avait reconnu la nécessité de la recherche, sa légitimité et le principe de la liberté scientifique qui ne saurait avoir d'autre barrière que l'évidence de la foi et la certitude rationnelle. « Quand on entreprend », dit-il, « de traiter des obscurités de la nature, dont nous savons que Dieu tout-puissant est l'auteur, ce n'est point par voie d'affirmation mais de recherches qu'on doit procéder, *non affirmando, sed quaerendo tractandum est*. A plus forte raison quand il s'agit de livres qu'accrédite l'autorité même de Dieu. Ici, on éviterait difficilement le crime de sacrilège, si on avait la témérité de donner comme certaines des opinions qui ne le sont pas, ou qui même sont douteuses, *temeritas asserendae incertae dubiaeque opinionis*. C'est ce qu'ont fait beaucoup d'hérétiques en tirant à leur sens la sainte Écriture. C'est pourquoi il faut exposer ici la foi catholique avant de tenter aucune explication » (1). On ne peut que louer une telle doctrine, où le principe de la juste liberté scientifique est si nettement proclamé. Mais encore une fois, la recherche rationnelle du sens littéral de la Genèse ne donna rien ou à peu près rien à saint Augustin. Pour chaque verset, il se demanda, en suivant la distribution classique des sens, quel pourrait être le sens historique, quel le sens étilogique, quel le sens allégorique, quel le sens anagogique, quel le sens littéral. « On peut se demander », « on peut entendre » : ces formules dubitatives reviennent à tout instant; il hésite, il ne sait pas, il tâtonne; il n'affirme rien. Il ne veut pas

(1) *De Genesi ad litteram imperfectus liber*, cap. I, n° 1.

se prononcer à la légère, *temere affirmare* (1), sur aucune des questions qu'il pose; et la solution lui manque. Enfin, las de cette incertitude, il serre ses notes, il les enfouit sous les *volumina* qui déjà encombrant sa table; elles y dorment pendant de longues années.

Ce n'est que bien des années plus tard qu'elles lui retombèrent sous la main. Voici les réflexions qu'elles lui suggérèrent et qui ont trouvé place dans les *Rétractations*. « Dans mes deux livres de la *Genèse contre les Manichéens* », dit-il, « j'avais commenté les paroles de la Sainte Écriture selon le sens allégorique, n'ayant pas osé approfondir selon le sens littéral les mystères de la nature, c'est-à-dire rechercher le sens historique de ce qui y est raconté. Toutefois j'ai voulu essayer mes forces dans cette entreprise si laborieuse et si difficile. Mais, novice encore dans l'exposition des Écritures, j'ai succombé sous le fardeau de la tâche, *sed in scripturis exponendis tyrocinium meum sub tanta sarcinae mole succubuit*. Je n'avais pas achevé le premier livre, que j'ai dû renoncer à ce travail au dessus de mes forces. Au moment où je m'occupais de reviser mes ouvrages, ce livre toujours inachevé me tomba entre les mains. Je ne l'avais point publié; j'avais même résolu de l'anéantir, d'autant que j'avais depuis écrit douze livres avec ce titre *De Genesi ad litteram*. Dans ces livres il y a beaucoup plus de questions soulevées que résolues : cependant mon premier traité ne saurait leur être comparé. Toutefois, après l'avoir revu, *nunc posteaquam retractavi*, je me suis décidé à le conserver, afin qu'il fût un monument, assez curieux à consulter à mon avis, de mes premiers essais dans l'étude et l'exposition des divins oracles, et je lui ai donné pour titre : *De Genesi ad litteram imperfectus. Manere volui, ut esset index, quantum existimo non inutilis, rudimentorum meorum in enucleandis atque scrutandis divinis eloquiis, ejusque titulum esse volui* DE GENESI AD LITTERAM IMPERFECTUS (2).

J'avais donc bien raison, en annonçant le sujet : « Saint Augustin et la Bible », de parler de débuts, d'essais, d'une première initiation. En tout il faut commencer, serait-on un génie. Saint Augustin n'a pas échappé à la loi commune. De 387 à 391, il se sert de la Bible sans l'avoir approfondie, pour répondre à des besoins de polémique. Il se jette tête baissée dans le sens allégorique dont il abuse. Il s'essaie à montrer l'accord des deux Testaments dans une concordance qui eût voulu être complète sur cinq points déterminés, la charité et les quatre vertus

(1) *De Genesi ad litteram imperfectus liber*, cap. 1, n° 10.

(2) *Retract.* lib. I, cap. XIII.

cardinales. Il croit à la Bible, qu'il lit sans cesse pour trouver sous les formules et les faits l'objet immuable de la foi.

En 391, ordonné prêtre pour le ministère de la prédication, il prend la Bible comme guide; il en commence l'étude proprement dite. Il accepte de la tradition scolaire les quatre sens, historique, étymologique, anagogique, allégorique, dans lesquels les Écritures peuvent être prises. Il ne pense pas de suite au sens littéral, qui trop souvent l'embarrasse. Mais au moins il reconnaît qu'il est le plus important, qu'il a droit à tous les égards, qu'il doit passer en première ligne. Il échoue cependant dans son premier essai d'interprétation littérale. Mais il a pour lui un grand amour de la Bible, dont il conseille déjà la lecture. Il use de son influence pour la recommander, la faire aimer. Il s'en sert comme d'une arme victorieuse. Un autre avantage, c'est une faculté de travail vraiment surprenante. Il n'est donc pas étonnant qu'il ait presque de suite essayé de voler de ses propres ailes, comme l'aiglon, auquel l'empire éthéré appartient.

C. DOUAIS.



REVISION D'UN JUGEMENT

RÉCEMMENT PORTÉ SUR LE CHIFFRE CÉLÈBRE DE 1903 ANS QUE LA TRADITION ATTRIBUE A LA PÉRIODE DES OBSERVATIONS ASTRONOMIQUES FAITES PAR LES CHALDÉENS AVANT L'ÈRE CHRÉTIENNE.

Dans ces dernières années, une chronologie nouvelle des temps les plus reculés de l'histoire du monde a été proposée par M. l'abbé Chevallier. Il l'a exposée dans un savant ouvrage intitulé l'ANNÉE ABRAHAMIQUE. Après lui, M. l'abbé Dumax a expliqué et vulgarisé cette chronologie, dans une série de fascicules, auxquels il a donné pour titre général : REVISION ET RECONSTITUTION DE LA CHRONOLOGIE BIBLIQUE ET PROFANE DES PREMIERS AGES DU MONDE, avec un sous-titre relatif à chaque époque.

Nous nous proposons de consacrer un des articles de nos prochains bulletins à l'examen de la nouvelle chronologie qui, sans doute, a soulevé plus d'une objection, mais qui a aussi obtenu de nombreuses sympathies et l'approbation d'hommes savants et compétents sur la question.

Aujourd'hui, nous voulons seulement constater que la nouvelle chronologie a le mérite, tout en s'appuyant exclusivement sur les chiffres du texte hébreu de la sainte Bible : 1° de reporter l'apparition de l'homme sur la terre à 6000 ans de l'ère chrétienne, et de donner ainsi satisfaction aux sérieuses exigences de la géologie, concernant cette même apparition de l'homme ; 2° d'expliquer d'une manière très rationnelle, et en les ramenant à ceux de Moïse, plusieurs chiffres que les anciens auteurs attribuent aux premières périodes du monde, et qui paraissent, dans leur énoncé, invraisemblables et fabuleux, si on suppose qu'ils représentent des années solaires. C'est en fixant la vraie durée du *sare* et du *sosse*, mesures conventionnelles dont se servaient les anciens pour supputer le temps, que les auteurs du nouveau système de chronologie sont arrivés à cet important résultat : aussi présentent-ils leur interprétation du *sare* et du *sosse* comme une clé nouvelle, destinée à ouvrir les arcanes des temps passés.

Nous avons besoin de présenter ces observations à nos lecteurs avant de les inviter à prendre lecture de l'article qui suit. Il doit trouver

place dans un des prochains fascicules de M. Dumax. L'auteur a bien voulu nous le communiquer pour la *Revue biblique*.

(Note de la Rédaction de la *Revue biblique*.)

I.

Selon le témoignage de Porphyre, le philosophe Callisthène, ami et peut-être neveu d'Aristote, se trouvait à Babylone avec Alexandre le Grand, lors de la prise de cette ville, l'an 332 ou 331 avant l'ère chrétienne. Or, à cette époque, toujours d'après Porphyre, Callisthène aurait recueilli, des prêtres chaldéens, une liste d'observations astronomiques, qu'il s'empressa de transmettre, de Babylone même, à Aristote, et les plus anciennes de ces observations astronomiques remontaient à 1903 ans.

Ce chiffre, admis par l'antiquité et par les modernes, est mentionné avec le fait qui s'y rapporte, dans l'édition Aldine du Commentaire de Simplicius sur le traité du Ciel d'Aristote (*Porphyrius, in Simplicio, t. II, in Com. XLVI, de Cælo*) (1). Il témoigne que, l'an 2234 avant l'ère chrétienne, les Chaldéens et les peuples de la Babylonie faisaient des observations astronomiques : aussi a-t-il servi de base à bien des calculs chronologiques pour l'histoire de la Chaldée et pour l'histoire générale, et l'une de ses conséquences principales a été de faire étendre la période qui va du déluge à l'ère chrétienne.

Dans leur chronologie des rois de Babylone (*Art de vérifier les dates, t. II, p. 34*), les Bénédictins, au règne de Chinzir qu'ils placent de l'an 2263 à l'an 2218, disent : « Ce fut sous le règne de Chinzir que les Chaldéens, occupés depuis longtemps à la contemplation des astres, commencèrent à mettre en ordre leurs observations astronomiques. Elles remontaient à 1903 ans lors de la prise de Babylone : ainsi, elles portaient de l'an 2234 avant Jésus Christ ».

Les *Tablettes chronologiques* de Lenglet contiennent une remarque analogue. On y lit à l'année 2234 : « Ici doivent commencer les 1903 ans d'observations astronomiques trouvées à Babylone par Callisthène ».

Usserius, Bossuet, Dom Calmet, et ceux qui placent avec eux le dé-

(1) Sous le nom d'édition *Aldine*, on désigne les ouvrages sortis de la célèbre imprimerie, fondée à Venise, en 1488, par Alde Manuce, et qui pendant plus d'un siècle, sous le fils et le petit-fils d'Alde Manuce, jouit d'une immense réputation. Du nom de baptême du chef de la famille, l'imprimerie fut appelée Aldine ou des Aldes. C'est à Alde Manuce qu'on doit l'édition *princeps* des Œuvres d'Aristote.

luge 2348 ans seulement avant Jésus Christ et la dispersion des peuples l'an 2247, admettent également le chiffre de Callisthène.

II.

Sur le témoignage de tant de savants, ses prédécesseurs, M. Oppert avait d'abord admis dans ses premières *Études sur l'Ancien Orient*, le chiffre de Simplicius, et il faisait en conséquence remonter les observations astronomiques de la Chaldée à l'année 2234 avant Jésus Christ. Mais depuis la publication de ces premières études de M. Oppert, un autre assyriologue, M. Henri Martin, de Rennes, fit la découverte d'un texte original de Porphyre, dans lequel, au lieu d'une durée de 1903 ans, il est question de 31.000 ans. La découverte de M. Henri Martin, de Rennes, mentionnée dans les *Mémoires de l'Académie des inscriptions*, t. VI, a entièrement modifié la première manière de voir de M. Oppert. Ce changement est constaté, par le savant professeur lui-même, dans son *Histoire des Empires de Chaldée et d'Assyrie d'après les monuments* : « Aujourd'hui, dit-il, M. Henri Martin, de Rennes, a prouvé que le chiffre 1903 ans est apocryphe et l'œuvre d'un faussaire. Ses preuves sont irréfragables : dans le texte original de Porphyre, il se trouve le nombre de 31.000 ans. Nous devons donc rejeter à tout jamais le chiffre 1903. Le doyen de la faculté de Rennes a coulé à fond les idées chronologiques, basées sur la fausse donnée propagée depuis un demi-siècle ». (OPPERT, *Hist. des Empires*, p. 8).

M. Robiou partage sur ce point le sentiment de M. Oppert. Dans un *Essai sur l'histoire de la Chaldée et de l'Assyrie*, publié au *Bulletin des Questions historiques* d'octobre 1871 (p. 353), après avoir fait remarquer que « les prétendues observations astronomiques envoyées à Aristote, selon Simplicius, comportent 31.000 années » et que du reste « les copistes et les traducteurs les ont réduites à quelques milliers d'années, et même à 1903 ans », M. Robiou ajoute : « Mais M. Henri Martin, le savant doyen de la faculté de Rennes, a fait justice de ces textes altérés, et ruiné, une fois pour toutes, les déductions chronologiques qu'on avait tirées du dernier chiffre ».

III.

Tel est l'état de la question au sujet du chiffre ou plutôt des deux chiffres de Simplicius et de Porphyre.

Or, toute modeste et peu importante que puisse être notre autorité scientifique, quand il s'agit surtout de contrôler des appréciations, des conclusions même signées par des hommes tels que M. Oppert et M. Robiou, nous allons émettre ici une opinion toute différente de la leur, sur les deux chiffres attribuant, l'un 1903 ans, l'autre 31.000 ans de durée aux observations astronomiques de la Chaldée.

Cette opinion, nous la formulons ainsi qu'il suit : 1° En droit et *a priori*, le chiffre de Porphyre, qui accuse 1903 ans aux observations astronomiques de la Chaldée, nous paraît trop bien établi dans toute la tradition, et trop de fois il a été soumis à l'examen et à la critique des savants les plus consciencieux, pour qu'on puisse refuser de lui conserver aujourd'hui l'autorité dont il a joui dans le passé. 2° De fait, le motif allégué par M. Henri Martin, de Rennes, loin de détruire, selon nous, l'autorité de ce chiffre, ne peut au contraire que la confirmer.

Quel est en effet ce motif? La découverte d'un exemplaire de Porphyre. Cet exemplaire, que M. Henri Martin estime un texte original, porte comme durée des observations, au lieu du chiffre 1903, le chiffre 31.000. Telle est l'objection.

A la vérité, elle aurait de la valeur, si l'on pouvait établir que le chiffre 31.000 exprime des années solaires; mais c'est sans raison sérieuse qu'on l'a affirmé et qu'on le soutiendrait.

Dans une étude sur l'époque antédiluvienne (2° fascicule de la *Revision chronologique*), nous avons démontré : 1° Que les 31.900 prétendues années attribuées par Manéthon et les Égyptiens à l'époque antédiluvienne expriment, en sosses ou périodes de 18 jours 21 heures, sous la formule mathématique 18, 87, les 1656 années, que le texte hébreu de la sainte Bible suppose à l'époque dont il s'agit; 2° Que les 43.200 prétendues années, attribuées par Béroze et les anciens Chaldéens à la même époque, représentent, en mêmes périodes de 18 jours 21 heures, 2242 ans; et que, du reste, ce chiffre 2242 (faussement accepté par les Septante pour la vraie durée de la 1^{re} époque du monde), a été ainsi amplifié chez les Chaldéens, par suite d'une idée de symbolisme, et qu'il doit être ramené aux 1656 ans du texte hébreu (1).

(1) Les Chaldéens devaient connaître le chiffre 1656 qui exprime en années solaires, d'après le texte hébreu, la vraie durée de l'époque antédiluvienne. Peut-être avaient-ils traduit ce chiffre en années lunaires de neuf mois, telles qu'on les comptait en certaines parties de l'Égypte? Plus probablement, ils avaient ajouté au chiffre 1656 une période de 600 ans, pour représenter les six jours de la création, et dans le but de pouvoir assigner à la première époque du monde le chiffre sacré pour eux de la précession des équinoxes. La période de la

Dans le 3^e fascicule du même ouvrage, nous avons démontré de même que les 33.091 prétendues années, attribuées par Bérosc au premier empire, établi depuis le déluge dans la Chaldée et la Mésopotamie, se réduisent, en sosses, à 1710 ans.

Or, après un tel résultat, ne nous est-il pas permis de supposer que le chiffre 31.000 du texte original de Porphyre, sur lequel s'appuie M. Henri Martin, pour contester la vérité de l'ancien chiffre 1903, représente une évaluation de la durée des observations astronomiques de l'antique Chaldée, basée, non sur l'année solaire de 12 mois, mais sur la période de 18 jours 21 heures, mentionnée ci-dessus et appelée sosse? Or, 31.000 sosses ou période de 18 jours 21 heures donnent 1601 ans $1/2$, mathématiquement 1601,59, si on les réduit en années solaires de 12 mois. Nous avons indiqué ailleurs le calcul : 31.000 sosses de 18 jours 21 heures = 584970 jours, qui, divisés par 365 jours $1/4$ ou mieux par 365 jours 2422 dix millièmes = 1601 années solaires 59 centièmes.

Qui ne voit que ce chiffre n'est nullement en opposition avec les 1903 années de Porphyre et de Simplicius?

IV.

Mais pourquoi les deux chiffres ne sont-ils pas identiques? Parce que, sans doute, bien que se rapportant tous deux à la période des observations astronomiques de la Chaldée, ils ne prennent pas, pour exprimer la durée de cette période, le même point de départ, ou que, s'ils prennent le même point de départ, ils ne s'arrêtent pas au même point d'arrivée.

Pour dire toute notre pensée, nous sommes porté à supposer que, tandis que le chiffre accusant 1903 ans va jusqu'à la prise de Babylone par Alexandre, en 334, le chiffre 31.000 et les 1601 années $1/2$ solaires auxquelles il se réduit, s'arrêtent à l'époque de la conquête de l'Assyrie par Nabopolassar, l'an 625 avant l'ère chrétienne. Ainsi le premier chiffre 1903 reporterait l'origine des observations l'an 2234, et le second, 31.000, la placerait quelques années après, l'an 2226 ou 2227.

précession des équinoxes, qui était alors estimée 21.450 ans, se traduisait en années lunaires de sept mois par le chiffre 43.200. Ce même chiffre 43.200 de périodes de 18 jours 21 heures représentait 2242 années solaires. (Voir pour développ. 2^e fasc. de la *Revision*, p. 167 et suiv.).

V.

La solution que nous proposons est sans doute une hypothèse, mais n'est-ce pas également une hypothèse, qui a fait voir à MM. Oppert et Henri Martin une opposition radicale entre les chiffres 31.000 et 1903? Hypothèse pour hypothèse, n'est-il pas plus naturel d'accepter celle qui laisse subsister un chiffre admis par toute la tradition, et qui en explique un autre d'une manière raisonnable et digne des auteurs sensés, qui nous l'ont transmis, au lieu de rejeter ces deux chiffres, l'un comme absurde et sans valeur à cause de son exagération apparente, l'autre comme étant l'œuvre d'un faussaire, et ne pouvant par conséquent servir, ni l'un ni l'autre, de base sérieuse à aucune déduction chronologique?

Nous croyons tout au contraire, fondé que nous sommes sur les motifs qui viennent d'être développés, que les deux chiffres 1903 et 31,000 se confirment l'un l'autre, et qu'ils se confirment d'autant plus qu'ils expriment, en évaluations différentes dans leur forme, une même période ou durée de temps d'une grande importance historique.

VI.

En conséquence, il nous semble que le chiffre 1903, qui reporte à 2234 ans avant Jésus Christ les listes d'observations astronomiques chez les Chaldéens, et son similaire 1601 (réduction en années solaires des 31.000 sosses), qui reporte ces mêmes listes à l'an 2227, peuvent et doivent être utilisés pour l'établissement d'une bonne chronologie, et qu'on est en droit de tirer de ces chiffres les conclusions suivantes :

1° Le système d'Ussérius et de Bossuet, qui place la dispersion des hommes l'an 2247 avant l'ère chrétienne montre ici son insuffisance, à moins qu'on veuille supposer, avec Dom Calmet, que les observations astronomiques des Chaldéens, dont parle Porphyre dans Simplicius, datent de la dispersion même, et que de suite elles ont été consignées, ce qui paraît invraisemblable.

2° Les anciens Bénédictins, en assignant (dans l'*Art de vérifier les dates*) le commencement des observations astronomiques au règne de Chinzir, qu'ils placent en 2263, commettent une impardonnable erreur. En effet, Georges le Syncelle, dont les savants auteurs prétendent s'inspirer, donne Chinzir comme ayant immédiatement précédé les rois arabes, et c'est vers le milieu du seizième siècle avant

Jésus Christ que ces princes, dits arabes, au rapport même du Syncelle, ont inauguré leur empire. Il y a donc ici, dans l'*Art de vérifier les dates*, un anachronisme de sept siècles, anachronisme contre lequel nous nous inscrivons avec Ussérius, qui met Chinzir en 1582 (1).

3° Notre chronologie, qui, reculant la dispersion des peuples à l'année 4229 avant l'ère chrétienne, place les premiers recueils des observations astronomiques de la Chaldée 2000 ans environ après cette dispersion, et suppose que ces premiers recueils appartiennent au troisième empire, dit des Élamites, lequel subsista de l'an 2295 à l'an 2017, satisfait, croyons-nous, à toutes les exigences, que le raisonnement et les données historiques semblent créer.

On comprend en effet que, bien que les Babyloniens aient pu s'occuper, dès les temps les plus voisins du déluge, d'observations astronomiques, il a dû s'écouler un assez long temps avant que ces observations aient été recueillies pour l'histoire.

On comprend de même, que les premières notes officielles de ces observations datent du gouvernement des Élamites. Les Élamites se rattachaient tout à la fois à la race sémitique et à la race touranienne, qui domina un moment leur pays, et à laquelle de nombreux savants attribuent par excellence l'étude des astres (2).

Considérablement développées sous cette influence, les observations astronomiques devaient arriver à un plein degré de perfection sous le quatrième empire, avec lequel les Touraniens chaldéens finirent par régner en maîtres dans tout le bassin du Tigre et de l'Euphrate.



Il est vrai, on trouve, dans les anciens auteurs, d'autres chiffres qui se rapportent, comme ceux des Callisthène, à la période des observations astronomiques, et qui sembleraient éloigner le début de ces observations de cinq ou six siècles. Formulés en sosses évidemment, comme le chiffre 31.000, ils le dépassent de 16 ou 18.000

(1) Il serait, du reste, difficile de dire quel est ce Chinzir, mentionné, comme dernier roi chaldéen, par le Syncelle, et accepté comme tel par Ussérius et par les Bénédictins. — MM. Oppert et Lenormant placent l'empire dit Chaldéen de l'an 1017 à l'an 1559, et les débuts de l'empire dit des rois Arabes, de 1559 à 1314. Ces dates sont aussi celles de la nouvelle chronologie; les Bénédictins de Solesme et de Ligugé les admettent également: ils nous ont dit plusieurs fois que les dates proposées par les auteurs de l'*Art de vérifier les dates*, pour cette partie de l'histoire ancienne, sont en parfaite contradiction avec les découvertes modernes, et soutenues.

(2) Nous disons ailleurs qu'une invasion des peuples du Touran avait, dans les siècles précédents, occupé un moment l'Élam et y avait laissé son empreinte.

de ces périodes, qu'ils portent à 47.000, 48.000 et 49.000. Nous discutons longuement ces chiffres, dans un appendice de notre *Étude* sur la 1^{re} Époque. Qu'il nous suffise de dire ici : 1° qu'ils sont un *confirmatur* de l'explication que nous avons donnée du chiffre 31.000; 2° qu'ils ont pu facilement être amplifiés dans le but de les identifier, par leur énoncé, au chiffre du cycle de la précession des équinoxes, traduit en sosses, selon les diverses estimations qui en ont été faites à travers les âges; 3° que, bien que le fonctionnement régulier des observations astronomiques et leur constatation sur des listes officielles semblent se rapporter au vingt troisième siècle avant l'ère chrétienne, il se pourrait, comme nous le disions ci-dessus, que ce fonctionnement et cette constatation eussent existé plus tôt, peut-être dès le vingt septième ou vingt huitième siècle, en certaines parties, du moins, de la Chaldée.

V. DUMAX.



COMMENT S'EST FORMÉE L'ENCEINTE

DU TEMPLE DE JÉRUSALEM.

Sur la colline orientale de Jérusalem, le mont Sion du prophète, s'élevait le Temple. Son autel et ses parvis étaient autrefois le centre d'Israël; il est encore pour toute la nation juive, l'objet des plus amers regrets et des suprêmes espérances. On dit qu'Israël songe à le rebâtir; et il semble que tout le monde, les théologiens les premiers, conspirent à ce dessein, tant on prend de peine à retrouver son emplacement et les plans de ses architectes.

Le Temple est en effet l'objet principal, presque unique, de l'archéologie biblique; l'histoire de Jérusalem est l'histoire de la construction et de la destruction des divers temples; toute l'activité de la nation s'est concentrée dans ce monument; il est donc juste que ceux qui s'occupent des antiquités bibliques lui fassent une place à part. Aussi jamais on ne s'est autant occupé du Temple. L'enquête scientifique n'a pas donné tout ce qu'on espérait : cependant les résultats des trente dernières années sont considérables si on compare ce laps de temps aux siècles qui ont précédé. La première question à résoudre est celle de l'emplacement du temple. Tout le monde accorde que l'esplanade actuelle du Haram-ech-Chérif représente assez bien l'enceinte du Temple dans son dernier état. Mais comment s'est formée cette enceinte? Trois systèmes sont en présence. D'après M. de Saulcy, et c'est encore, si je ne me trompe, ce qu'on enseigne aux pèlerins, les gros blocs qui forment en quelques endroits le soubassement des murs, sont salomoniens, et par conséquent l'enceinte aussi, même la Porte Dorée, si évidemment byzantine. D'après M. le marquis de Vogüé, les blocs sont hérodiens; hérodien le tracé de l'enceinte.

Ces deux solutions sont simples; la commission anglaise a proposé un système complexe qui attribue les gros blocs en partie à Hérode, en partie à Salomon. MM. Perrot et Chipiez croient le mélange possible, mais se mettent, pour des raisons historiques, du côté de M. de Vogüé. On voit que de part et d'autre, les autorités sont

imposantes; il y a par conséquent de part et d'autre des arguments sérieux.

Nous n'écrivons point un livre, mais un article de revue; nous ne nous proposons donc pas de reprendre la question à fond. Notre plan est d'exposer d'abord les résultats acquis de l'enquête scientifique poursuivie sur les lieux par les hommes les plus compétents, en ne tenant compte que des travaux qui ont fait époque. Nous aurons ensuite à les mettre en présence de l'histoire, telle que nous la trouvons, surtout dans Josèphe, car la Bible nous donne très peu de lumière à ce sujet.

Pour la clarté, je distingue dès à présent la grande enceinte avec les parvis, que j'appellerai avec Josèphe le *hiéron*, ou lieu sacré, de l'édifice central, que Josèphe nomme *naos*, ou le temple proprement dit; le sanctuaire et ses parvis formaient la maison de Dieu ou le temple. Pour aujourd'hui, il ne s'agit que de l'enceinte extérieure. Il restera à déterminer ultérieurement la place précise du sanctuaire et de l'autel des holocaustes.

§ 1^{er}. — LES SYSTÈMES PROPOSÉS.

Lorsqu'on gravit, au matin, le mont des Oliviers, si on se retourne pour regarder la ville du lieu où Jésus a pleuré, ce qui frappe surtout la vue, c'est l'enceinte sacrée des musulmans, le Haram-ech-Chérif. Avec sa mosquée située presque au centre, ses terrasses plantées de cyprès, il donne encore quelque idée du temple entouré de ses parvis que l'Écriture nous représente comme un jardin où les justes étaient plantés :

« Justus ut palma florebit... plantati in domo Domini, in atriis domus Dei nostri florebut » (1).

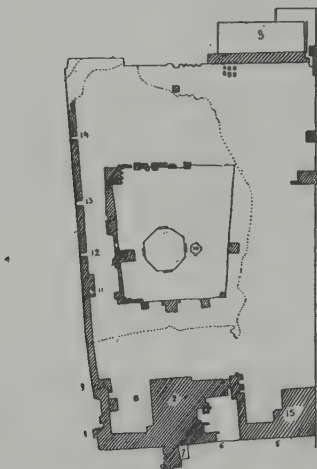
« D'après les mesures les plus exactes, nous disent MM. Perrot et Chipiez (2), il offre la figure d'un trapèze dont les côtés les plus longs, à l'est et à l'ouest, mesurent 462 et 491 mètres. Ceux du sud et du nord ont 281 et 310 mètres.

« Avec son niveau partout le même, avec le mur qui en supporte les terrasses et dont la crête les dépasse, le Haram forme donc un tout homogène et parfaitement défini... Juifs et Assyriens, Grecs et Romains ont tour à tour couvert ici le sol de ruines et rebâti sur des débris;

(1) Ps. xci, 13 et 14.

(2) *Histoire de l'art dans l'antiquité*, par MM. Perrot et Chipiez, t. IV, p. 174.

mais les murs qui soutiennent les terrasses n'ont été ni reculés ni avancés; ils embrassent aujourd'hui l'espace qu'ils embrassaient autrefois, lorsque Titus, du haut de la montagne des Oliviers, promenait ses regards, avec un mélange de crainte et d'admiration, sur les somptueux édifices qui couvraient le mont Moria, sur les ravins profonds et sur les puissants remparts qui faisaient de cet auguste sanctuaire la plus redoutable des forteresses » (1).



Depuis longtemps cette enceinte excitait l'admiration et la curiosité, mais avant ces trente dernières années aucun savant ne pouvait forcer l'entrée de l'enclos sacré.

M. le marquis de Vogüé, le premier, a pu entreprendre à loisir l'étude de l'intérieur du Haram et il l'a fait avec tant de soin et de talent, que son livre a servi de base sur bien des points à tous les progrès ultérieurs. Ce qu'il a observé, dessiné, mesuré avec une parfaite exactitude, demeure acquis à la science. Le *Temple de Jérusalem* est un ouvrage (2) qu'il faut consulter et étudier avec soin si l'on veut savoir l'appoint que peut fournir à l'histoire et à la restauration idéale du temple, l'archéologie actuelle, ou plutôt les débris qui restent encore de l'ancien état des choses.

(1) Ce plan est celui des auteurs anglais de *Recovery*, etc., reproduit en réduction par MM. Perrot et Chipiez, *op. cit.*, t. IV, p. 177.

(2) *Le Temple de Jérusalem*, par le comte Melchior de Vogüé, in-folio, Paris, 1864.

Le premier travail à faire consistait à distinguer dans le mur du Haram les divers appareils : il fallait ensuite assigner à chacun son âge.

M. de Vogüé, laissant de côté les parties du mur négligemment bâties qui n'ont pas droit à un examen approfondi, a distingué deux systèmes. L'un, et précisément celui qui par sa position devait être le plus ancien, est composé de blocs dont quelques-uns ont une masse considérable. Cependant ce n'est point l'égalité de leurs dimensions qui les caractérise; leur longueur varie de 80 centimètres à 7 mètres; un seul a 12 mètres de long sur 2 mètres de haut; la hauteur varie de 1 à 2 mètres.

Les assises sont posées en retrait les unes sur les autres, ce fruit n'excède pas 5 centimètres; mais il n'est pas non plus un signe particulier; il n'existe pas, là où le mur n'a pas de terre ou de voûtes intérieures à supporter. Il n'y a non plus rien à conclure de la conservation du calcaire. Et cependant, M. de Vogüé nous l'affirme (1), cet appareil possède un caractère parfaitement tranché, qui distingue de tous les autres le système de construction auquel il appartient. La confusion n'est pas possible.

Quels sont donc les caractères archéologiques qui nous permettront de l'éviter?

Ici il faut encore copier M. de Vogüé ou plutôt lui laisser la parole (2) :

« Le grand appareil que nous décrivons est à refends : les rainures ont une largeur moyenne de 15 centimètres sur 2 1/2 de profondeur; en voici le profil :



2. Profil du grand appareil

Chaque pierre porte donc une *table* peu saillante, layée avec le plus grand soin sur toute sa surface, et entourée en outre d'une *ciselure*, bande sans profondeur qui a servi à régler le travail de l'ouvrier. La *ciselure* et le *refend* constituent autour de chaque pierre un double encadrement ».

Et dans une note : « Le grand appareil du temple est donc à *refends* et *ciselures*, et non à *bossage* comme on l'a généralement

(1) P. p, *op. cit.*

(2) P. 5.

dit. Le refend est un simple motif de décoration; le bossage est, à proprement parler, un moyen rapide et économique d'appareiller un mur, en laissant brut tout le champ de la pierre et en ne layant que les bords ».

« La manière dont le travail était conduit nous est indiquée par la tour dite « de David » (Plasaël de Josèphe), où le même appareil se rencontre, mais inachevé. Le *refend* est terminé : il se faisait sur le chantier; la *ciselure* n'est que commencée, et le champ de la pierre, qui devait être abattu sur place, est resté brut ». Voilà pour le premier appareil. « Le système suivant (1), par ordre de superposition, se caractérise par un grand appareil semblable à l'appareil romain, formé de pierres lisses sans refends ni bossages, posées à points vifs par assises de 1 mètre en moyenne; la surface extérieure est layée avec le plus grand soin à l'aide d'un ciseau à dents fines et serrées. Tout le distingue de l'appareil précédent, jusqu'au fruit qui, dans les terrasses, est plus accusé et varie de 4 à 13 centimètres ».

Sans doute tout cela pouvait se voir de l'extérieur de l'enceinte. Mais ce qui n'a pas peu contribué à éclairer M. de Vogüé sur l'âge des divers appareils, c'est l'étude minutieuse des portes qui ne peut être complète que si on pénètre à l'intérieur. Il a reconnu dans la porte Double, dans la porte Triple, dans la porte Dorée surtout, la marque non équivoque des restaurations et même des constructions byzantines, « qui lui a permis de constater que le second système d'appareil est une œuvre du sixième siècle ».

Il était plus difficile de dater le grand appareil; une tradition assez invétérée l'attribuait à Salomon, et M. de Saulcy avait apporté à cette opinion l'appui de son incontestable érudition. Cependant M. de Vogüé crut pouvoir affirmer qu'il était l'œuvre d'Hérode. Son raisonnement est aussi concis que concluant, si les textes allégués, que nous aurons à examiner plus tard, disent bien ce qu'il leur attribue (2). « Ainsi deux faits saillants ressortent des récits des historiens : 1° l'agrandissement, sous Hérode, de l'enceinte du côté du sud; 2° la conservation du mur oriental primitif sur une longueur approximative d'un stade. Ces deux points sont bien établis ainsi que plusieurs points de détail, tels que la forme générale du terrain, rocher abrupt entouré de terres rapportées, la forme générale de l'enceinte, grand quadrilatère soutenu par des terrasses, et défendu au nord par un fossé qui isolait le temple et la tour An-

(1) P. 6.

(2) P. 24.

tonia du reste de la ville. Je pourrais encore en citer d'autres, mais ces faits suffisent. En effet, que voyons-nous sur le terrain? Une grande plate-forme artificielle entourant un rocher central, — une grande enceinte soutenue par des terrasses et défendue au nord par un fossé profond. — Le côté méridional de cette enceinte a 280 mètres de longueur; le périmètre total a 1.525 mètres, qui, augmentés de 155 mètres pour les ouvrages saillants de la forteresse Antonia, font 1.680 mètres ou six fois la longueur du côté méridional. — Le système de soubassements en grand appareil à refends embrasse toute l'*extrémité méridionale* de l'enceinte; il se retrouve encore au nord, mais n'existe pas du côté de l'Orient, pendant une longueur de près de 280 mètres ».

« La concordance entre les faits matériels et les renseignements historiques saute aux yeux; je crois même qu'elle n'existe au même degré dans aucun monument antique ».

« Ainsi *à priori*, en dehors de toute considération architecturale ou artistique, la seule comparaison des textes et des ruines amène à conclure que l'enceinte du Haram est celle du nouveau temple, et que les soubassements de grand appareil indiquent le tracé de l'espace ajouté par Hérode à l'enceinte primitive ».

« En effet, si ces grands soubassements appartenaient au temple de Salomon, on ne les trouverait ni autour de l'extrémité méridionale de l'enceinte, qui a été ajoutée par Hérode, ni sur la face nord, qui a été reculée à l'époque asmonéenne; ils n'existeraient que sur un point de la face orientale, où précisément ils ne se rencontrent pas ».

J'ai reproduit tout au long le raisonnement de M. de Vogüé pour qu'on remarque bien le caractère historique qu'il lui donne.

Certains exégètes ne voient dans cette question des *blocs salomoniens* qu'une matière au flair archéologique.

Dès lors la solution est suspecte d'avance; on se défie volontiers des archéologues! D'ailleurs peu de personnes peuvent examiner les fameux blocs de leurs yeux. Or M. de Vogüé propose une solution facile; il suffit du texte de Josèphe et d'un plan du Haram pour la comprendre. Il a soin d'ailleurs de fixer, en la délimitant, l'autorité de Josèphe.

« Très occupé de questions religieuses dès sa plus tendre enfance (1), mêlé aux discussions d'école, enrôlé dans les rangs des pharisiens, appartenant lui-même à une des premières familles

sacerdotales et habitant Jérusalem, Josèphe passa dans le Temple les trente premières années de sa vie; il vit s'achever sous ses yeux les constructions ordonnées par Hérode, et put ainsi constater leur étendue.

« Quand il affirme que l'enceinte extérieure fut agrandie, son affirmation a une grande valeur, et sur ce point sa pensée est bien claire; les textes sont précis, le rapprochement des deux chiffres de quatre et de six stades, qui représentent le périmètre de l'ancien et du nouveau péribole, est décisif ». Cependant M. de Vogüé connaît les exagérations de Josèphe et sa vanité : aussi il continue :

« Ces deux nombres n'ont aucune importance comme mesure absolue, mais une très grande comme renseignement; il est évident que, dans l'esprit de Josèphe, Hérode a doublé l'enceinte du temple; nous en concluons qu'il l'a considérablement agrandie, car la mesure exprimée en stades est nécessairement approximative.

« Quand Josèphe nous dit ensuite que la face orientale de l'ancienne enceinte fut conservée sur une longueur de 400 coudées, son assertion a un grand poids, car il avait vingt sept ans à l'époque du fait que nous avons rapporté et peut-être faisait-il partie de cette députation de prêtres et de notables qui vint supplier Agrippa de faire démolir ce mur vénérable, afin d'occuper les ouvriers sans ouvrage; mais quand il ajoute que ce mur était l'œuvre de Salomon, sa parole n'a plus la même autorité, car elle n'exprime qu'une opinion personnelle ou une tradition populaire, et dès lors ne peut être acceptée sans contrôle ».

C'est donc, je le répète, sur des arguments historiques que repose l'affirmation qui fait du grand appareil l'œuvre d'Hérode. Ce n'est que lorsqu'il s'est agi de donner une restauration idéale du temple d'Hérode, que M. de Vogüé a eu recours à l'argument archéologique proprement dit. On peut aujourd'hui le présenter d'une manière très générale. Beaucoup de personnes n'attribuent les blocs du grand appareil à Salomon que parce qu'ils sont gros, et ils sont en effet conformes aux descriptions que fait le livre des Rois des travaux du roi pacifique. Mais la vérité est qu'aucun peuple n'a employé les gros blocs monolithes dans la construction plus que les Romains. On recherchait ces appareils au temps d'Hérode; il y a plus, on retrouve en terre d'Israël, vers cette époque, le grand appareil à refends lui-même.

M. de Sauley a retrouvé et décrit avec enthousiasme les parties assez bien conservées d'un palais situé à l'est du Jourdain, ou wady Sir, à 3 heures environ de Salt : l'endroit se nomme Araq el Emir.

On reconnaît l'œuvre d'Hyrcan à la seule description de Josèphe (1). Ce personnage, fils de Josèphe, prototype du banquier juif moderne, vivait en 176 av. J. C. Or l'appareil du palais d'Hyrcan est presque absolument semblable au premier système du Haram.

Dans le tombeau de El-Messaneh (2), M. de Vogüé nous montre aux portes de Jérusalem une imitation de l'appareil à refends sur le rocher, uni à une décoration grecque; enfin dans l'appareil du temple lui-même, le chambranle de la porte Triple offre, faisant corps avec un de ces gros blocs, des moulures d'un caractère très marqué, que le savant auteur compare à diverses archivoltes gréco-romaines. La ressemblance est frappante surtout avec celles de la *stoa* d'Adrien à Athènes, et celles de l'arc romain de l'*Ecce Homo* à Jérusalem.

Cette série d'arguments est sans réplique et prouve que du temps d'Hérode, — à ne consulter que les caractères archéologiques, — on a pu bâtir le grand appareil.

Tel était le point véritablement acquis aux débats lorsque les Anglais commencèrent leurs fouilles, avec le dessein de reprendre la question. Ces fouilles ont eu lieu en 1867, 1868 et 1869 sous la direction de MM. Wilson et Warren, officiers du génie anglais, aux frais de la société du *Palestine Exploration Fund*. Le résultat en a été consigné dans un livre et dans un album de dessins et de plans (3). L'exemplaire de *Recovery* que j'ai sous les yeux, fait partie du troisième mille (1871) : on a là un indice de l'intérêt que prenait l'Angleterre à ces opérations.

Nous n'avons pas à reproduire l'histoire des fouilles. Par rapport au point dont nous nous occupons spécialement, il nous suffira de noter que les explorateurs anglais ont retrouvé le grand appareil sous la terre, quelquefois à une très grande profondeur, partout où ils ont pu le chercher. Ils n'ont pu fouiller ni au nord-est, parce que la présence de l'eau dans le Birket Israël gênait leurs opérations; ni à l'orient, à cause du cimetière turc qui se trouve placé contre le mur du Haram, et du caractère du terrain qui se compose de débris facilement mouvants. Ce que les fouilles ont surtout mis en lumière, c'est la beauté de l'appareil, mieux conservé sous le sol

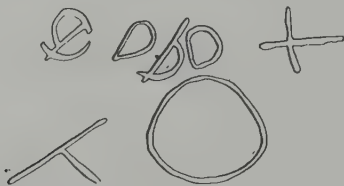
(1) *Ant. jud.*, XII, iv, 11. Josèphe mentionne expressément les grands animaux sculptés sur la façade comme l'œuvre d'Hyrcan.

(2) Des femmes que j'ai trouvées près de ce tombeau l'ont obstinément appelé El-Melameh.

(3) *The Recovery of Jerusalem*, by Capt. Wilson, Capt. Warren, etc., in-8°, London, 1871. — *Plans, élévations, sections, etc.*, by Capt. Warren, atlas in-folio, London, 1884. Il est cependant regrettable qu'à ce journal des fouilles et à ces plans, les savants anglais n'aient pas ajouté un ouvrage d'ensemble, indiquant nettement les résultats obtenus.

qu'à la surface : l'angle sud-est a particulièrement excité l'admiration des explorateurs. Si on attribue à l'Iduméen cet admirable mur, il n'y a aucune raison de lui disputer le mur des Pleurs des Juifs.

Un moment on a cru que la question allait être résolue d'une manière décisive. Le mur lui-même avait parlé. On avait reconnu sur certains blocs, des plus profondément enracinés dans le sol, quelques caractères, les uns gravés, les autres peints. La place qu'occupe ces blocs exclut déjà l'hypothèse d'une inscription postérieure à la pose. Mais il y a plus, une de ces lettres a été peinte avant que la pierre fût posée; on le sait parce que la peinture a coulé et que la trace qu'elle a laissée en descendant est aujourd'hui dans une position horizontale. On proclama ces caractères phéniciens. Mais cette assertion a été contestée. Ces caractères, a-t-on dit, sont plutôt des marques de maçons araméens que des lettres. Il semble que les deux parties ont raison sur différents points. La lettre qui a coulé, située au sud-est de la Tour Antonia, est plutôt hébraïque ou araméenne que phénicienne : c'est un *cof* assez caractérisé. Mais d'autres signes sont au moins équivoques. Deux d'entre eux, *ain* et *tau*, appartiennent plutôt au phénicien ou à l'ancien hébreu qu'à l'araméen.



Caractères peints, est de l'angle sud-est 1/12 c.



Caractère peint sur pierre sous l'angle sud-est de la tour Antonia près du roc, à 2,300 pieds d'altitude (le pied anglais de 304 millimètres), et par conséquent à 42 mètres au dessous de la Roche de la Mosquée.

Je dois aussi mentionner l'opinion d'un témoin oculaire des fouilles dont la compétence en architecture est bien connue à Jérusalem. M. le capitaine Guillemot a bien voulu me dire son opinion sur cette question. Il croit salomonienne la partie sud-est du Haram, et voici pourquoi. Il a vu ces blocs énormes posés les uns sur les autres sans

ciment; jusque-là rien d'étonnant; mais ce qui est remarquable, c'est qu'on a taillé dans le rocher des lits pour les recevoir. Au lieu d'égaliser la base sur laquelle ils reposent par un lit de maçonnerie, on a disposé des gradins dans le roc lui-même. Or, à l'époque d'Hérode, le ciment avait fait ses preuves; on connaissait sa solidité; se serait-on imposé sans nécessité un travail aussi considérable qu'inutile? Au temps de Salomon, au contraire, il s'imposait : c'est donc lui qui a bâti ce mur extraordinaire.

Hérode n'a fait qu'imiter l'appareil salomonien et appuyer sa restauration sur les bases anciennes.

Laissons maintenant M. Warren formuler ses conclusions après l'achèvement des fouilles (1).

« La position que je suppose avoir été occupée par les cours du temple de Salomon est un rectangle de 900 pieds de l'est à l'ouest, de 600 pieds du nord au sud, l'extrémité sud étant à 300 pieds au nord du mur méridional du noble sanctuaire (2).

« Cela supposerait que le mur à l'arche de Wilson et la place des Pleurs sont l'œuvre de Salomon ou des rois de Juda, ainsi que la partie du sanctuaire du côté opposé à l'orient.

« La question subsidiaire qui s'élève, est par rapport à la disposition de cette partie du noble sanctuaire de 900 pieds sur 300, située entre l'enceinte du temple de Salomon et le mur sud.

« Je suppose qu'un carré de 300 pieds à l'angle sud-ouest a été bâti par le roi Hérode, en même temps que l'arc de Robinson et le passage vers le Xyste et la cité haute.

« Le reste, 600 pieds sur 300, depuis la porte Double ou porte de Huldah jusqu'à l'angle sud-est, était, selon moi, la place du palais de Salomon ».

Il est nécessaire, pour la clarté, de placer ici, sous les yeux du lecteur, le plan de l'enceinte tel qu'on le trouve dans *Recovery* :

M. Warren, comme M. de Vogüé, a eu recours aux arguments historiques; il n'a pas négligé cependant de donner, ce qu'on attendait surtout de lui, la description exacte des parties du mur cachées sous le sol, qui n'étaient visibles que pour un court intervalle. C'est d'après cela qu'il détermina plus en détail les parties salomoniennes et les autres.

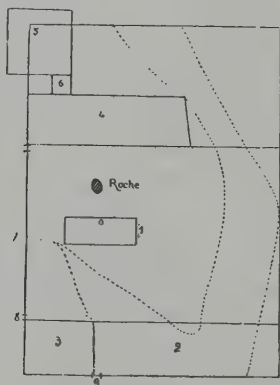
« Il ne nous reste plus maintenant qu'à comparer les différents murs du noble sanctuaire (3).

(1) *Recovery*, p. 309.

(2) C'est le nom que les Anglais donnent au Haram-ech-Chérif.

(3) *The Recovery*, p. 324.

« Le mur, depuis l'arche de Wilson jusqu'à la porte du Prophète, est d'une seule construction, et bâti, depuis le roc, de pierres taillées à surface polie (*smooth facet drafted stones*). Le mur se continue dans la même ligne droite vers l'angle sud-ouest, et le long de cette par-



1. Temple de Salomon. — 2. Palais de Salomon. — 3. Partie ajoutée par Hérode, où se trouve l'amorce du pont, dite arche de Robinson. — 4. Exedra, de Josèphe, ou fortification spéciale placée du côté du nord où la défense naturelle existait moins. — 5 Tour Antonia. — 6. Corridor joignant Antonia au temple. — 7. Arche de Wilson. — 8. Porte du Prophète. — 9. Porte double. La Roche est l'emplacement de la mosquée actuelle. Le capitaine Warren place le temple au sud de cette roche ; nous croyons au contraire qu'elle formait le noyau de l'autel des holocaustes, à l'est du temple.

tie et autour de la porte Double, il est bâti jusqu'à la hauteur du pavé sous l'arche de Robinson, avec des pierres taillées à surface brute ; au dessus de ce niveau, elles ressemblent parfaitement à celles de la place des Lamentations.

« De la porte Double à l'angle sud-est et environ 105 pieds autour de l'angle vers le nord, les pierres sont à surface polie depuis le roc ; et après ce point, aussi loin que nous ayons examiné (1), elles sont en bâtisse depuis le roc jusqu'à la surface actuelle avec des faces légèrement proéminentes (2 à 3 pouces).

« A l'angle nord-est, les pierres de la tour ont des faces proéminentes jusqu'à un certain niveau, après quoi, elles ressemblent à celles de la place des Lamentations ; mais dans le mur sud de la tour, les

(1) Il semble, d'après ce qui est dit au journal des fouilles (*Recovery*, p. 151), que ce point extrême est situé à 161 pieds de l'angle sud-est, à peu près à la fin des écuries de Salomon.

pierres ont des faces proéminentes (de 12 à 24 pouces) depuis le rocher jusqu'à la surface actuelle, sur une hauteur de plus de 123 pieds.

La conclusion que je tire de ces murs, est que la partie depuis l'arche de Wilson jusqu'à la porte du Prophète, est du temple de Salomon, étant le mur occidental de son enceinte du Temple, et que cette partie depuis la porte Double en tournant l'angle sud-est, est aussi salomonienne, ayant formé le mur de son palais. Le mur à l'angle nord-est, est, je pense, l'œuvre des rois de Juda, le *vieux mur* auquel Josèphe nous dit que le mur d'Agrippa était joint (*Bell. jud.*, V, 4, 2).

« Il est à remarquer que s'il y a des pierres à faces proéminentes près des angles sud-est et nord-ouest, cependant leur aspect est bien différent, les premières ne l'étant que de 2 à 3 pouces, les dernières de 12 à 24 pouces : le fait que la tour du nord-est est bâtie depuis le roc avec des pierres d'une telle proéminence est une preuve que cette construction est postérieure à celle de l'angle sud-est, où les pierres sont aussi bien dressées sur le sol que sur aucun autre point.

« Pour ce qui regarde les faces brutes à l'angle sud-ouest, elles diffèrent entièrement de toutes autres dans le mur oriental, et je les suppose hérodiennes, pour des raisons déjà données ».

On voit que nous sommes en présence d'une opinion moyenne. D'après M. de Saulcy, le grand appareil à refends est salomonien; d'après M. de Vogüé, il est hérodien; d'après M. Warren, il est en partie salomonien, en partie hérodien.

Salomon a construit les deux murs de l'est et de l'orient dans leur partie centrale : parmi les parties apparentes, le mur des Pleurs des Juifs appartient à ce premier jet; de même l'angle sud-est et ses deux côtés. Le reste est du temps d'Hérode. M. de Vogüé a prouvé solidement que l'appareil à refends était contemporain d'Hérode à Araq-el-Émir, au tombeau d'El-Messeneh. — Ceci confirme une partie de l'opinion de M. Warren, mais il n'a pas prouvé que Salomon ignorait ce procédé, et la Bible indiquant clairement que sa construction était en gros blocs, M. Warren croit en retrouver quelques parties. Un ouvrage qui peut aussi être considéré comme faisant époque, apporte un nouvel élément à la question. MM. Perrot et Chipiez (1) ont « rencontré le refend, en Phénicie, dans un édifice qu'il y a toute raison de croire antérieur à la période gréco-romaine, dans un des tombeaux d'Arad (2). D'autre part, Salomon, pour créer les aires spa-

(1) *Histoire dans l'Art de l'Antiquité*, t. IV, p. 204.

(2) *Histoire de l'Art*, t. III, p. 108-109, fig. 6.

cieuses dont il avait besoin, n'a pas pu ne point construire des murs soutenant les terres rapportées et formant terrasse, comme ceux que nous avons rencontrés tout autour du Haram. Au premier moment, on serait donc tenté de croire qu'il est inutile de pousser plus loin cette recherche; mais l'histoire du temps, que nous avons entrepris de conduire jusqu'au bout, va nous montrer à quelles difficultés se heurte cette hypothèse ». C'est donc seulement avec Josèphe que l'opinion salomonienne va se trouver en conflit, d'après MM. Perrot et Chipiez, car ils déclarent (1) : « Le grand appareil que nous avons décrit pourrait donc très bien remonter à l'époque de Salomon, comme Sauley l'a toujours affirmé avec une conviction si passionnée; cette opinion n'a rien qui soit en désaccord avec ce que l'histoire nous apprend au sujet des bâtiments du fils de David; elle trouverait une confirmation indirecte dans ce que nous savons des méthodes familières aux ouvriers phéniciens ».

Par conséquent, au point de vue architectural, le grand appareil peut appartenir à Salomon aussi bien qu'à Hérode, et dès lors à tous les deux : il faudrait seulement admettre que dans les parties qu'il a faites, Hérode a imité l'ancien style, demeuré d'ailleurs en usage de son temps, ce qui n'a rien d'insolite. La possibilité d'un mélange est expressément admise par MM. Perrot et Chipiez (2) : « On pourrait se demander si, dans les substructions du Haram, ce ne serait pas l'appareil salomonien que nous aurions sous les yeux, là où le tracé de la nouvelle enceinte se trouve concorder avec celui de l'ancienne, vers le milieu, par exemple, de la face occidentale, près du *mur des Lamentations*. Il n'y aurait d'ailleurs pas lieu d'être surpris que cet appareil fût tout semblable à celui des parties dont la construction ne peut être attribuée qu'à Hérode; les ouvriers de celui-ci se seraient appliqués à imiter les procédés de leurs prédécesseurs, et rien ne leur aurait été plus aisé que d'éviter les disparates (3); c'était chose traditionnelle en Syrie que la construction en grands matériaux, à points vifs, avec refend sur le parement extérieur ».

Nous arrêterons ici notre enquête sur les récents travaux. Il semble que nous sommes revenus au point de départ, les blocs peuvent être hérodiens, ils peuvent être salomoniens. Le résultat cependant n'est

(1) T. IV, p. 204.

(2) T. IV, p. 213.

(3) Surtout, comme nous l'explique M. le capitaine Guillemot, en pratiquant l'opération du *ravalement* qui rendait semblables les anciennes assises et les pierres nouvelles introduites pour réparer le vieux mur.

pas purement négatif. Nous sommes déjà en possession des conclusions suivantes, d'après les savants cités :

1° Une partie du grand appareil est certainement hérodiennne.

2° L'examen archéologique permet d'en attribuer aussi une partie à Salomon.

3° En fait, si les parties apparentes ont été soigneusement rendues semblables, il existe dans les parties recouvertes de débris, des différences sensibles.

Notre tâche consiste à confronter ces différences dans l'appareil avec le témoignage de l'histoire. L'incertitude qui demeure est précisément ce qui nous autorise à aborder cette question, au point où elle devient une discussion de textes. Josèphe est allégué par tous les partis. Mais il ne suffit pas de citer des endroits extraits tantôt de la *Guerre des Juifs*, tantôt des *Antiquités*. Il faut prendre son texte en entier, placer chaque phrase dans son contexte et l'examiner à la lumière des récentes observations. Disons dès maintenant, que le point capital sera de savoir si l'enceinte s'est agrandie du côté du nord ou du côté du sud.

§ 2. — DISCUSSION DES TEXTES DE JOSÈPHE.

Commençons par les *Antiquités judaïques* (liv. VIII, ch. III, § 9).

A propos de Salomon, Josèphe raconte comment ce roi construisit le temple. Il est facile de voir qu'à tort ou à raison, l'historien se représente le temple de Salomon comme celui d'Hérode, sauf peut-être la dimension des périboles. Il mentionne après le naos, ou sanctuaire, le parvis des prêtres, le parvis d'Israël pour ceux qui étaient purs, et un autre parvis extérieur.

En effet, le parvis des prêtres est limité par le *geision*, ou barrière interdisant l'entrée aux laïcs. Le hiéron extérieur à ce parvis est carré, avec des portes vers les points cardinaux ; ces portes sont dorées. En dehors de ce parvis il y a un autre hiéron dont les portes étaient d'argent. Comment s'y prit Salomon pour faire le hiéron extérieur ? C'était d'après notre auteur un ouvrage qui surpassait tout langage, et, pour ainsi dire, la vue même. « Ayant comblé de grandes vallées, qu'à cause de leur infinie profondeur on ne pouvait regarder sans difficulté, et les ayant fait monter à 400 coudées de hauteur, il les rendit égales au sommet de la montagne, sur lequel le temple était bâti. De cette manière le hiéron extérieur non couvert se trouvait au niveau du temple ». Suit la description des portiques.

On reconnaîtra qu'ici Josèphe attribue nettement à Salomon les côtés d'une enceinte extérieure, quelle qu'elle soit : sans cela le hiéron n'aurait pas été d'un même niveau : il aurait penché là où le mur aurait manqué pour former terrasse, sauf peut-être vers le nord. D'ailleurs, MM. Perrot et Chipiez nous l'ont dit : Salomon a dû faire des terrasses.

Lorsque Hérode voulut refaire le temple, le but qu'il afficha fut de lui donner plus de hauteur. Le second temple n'avait que 60 coudées de haut, celui de Salomon en avait eu 120; Hérode se proposait de rendre au temple les 60 coudées qui lui manquaient. Lors donc que Josèphe nous dit que « le roi voulait agrandir le péribole et l'élever », je crois que dans la pensée de Josèphe, telle qu'il l'exprime par le discours d'Hérode, il s'agissait d'un agrandissement du péribole et d'une élévation du sanctuaire (1) (*Ant. jud.*, XV, xi, 1).

Hérode se met à l'œuvre. « Ayant enlevé les anciens fondements, il en jeta d'autres et éleva sur eux le *naos*, ou sanctuaire » (§ 3). M. de Vogüé fait observer que la peine ne fut pas grande parce que le roc devait affleurer partout. Hérode construisit ensuite de superbes portiques autour du temple. Deux d'entre eux étaient sur le grand mur, qui était lui-même une œuvre incomparable.

Mais qui a bâti ce grand mur dont la description suit? Hérode ou Salomon? nous sommes au moment décisif. Selon quelques traducteurs, Hérode; et pourtant c'est bien Salomon, sans aucun doute possible; il est nommé en toutes lettres, et la description se termine par cette mention, que le carré obtenu par le mur d'enceinte avait quatre stades de côté. M. de Vogüé reconnaît que quelques anciens interprètes n'ont pas compris ce passage : c'est une description de l'ancien hiéron intercalée dans celle du nouveau; elle est d'ailleurs l'amplification pure et simple de ce que Josèphe a dit à propos du règne de Salomon (§ 3).

« La colline était rocheuse, inclinée, en pente douce vers les parties orientales de la ville jusqu'à son extrême sommet. Salomon, notre roi, le premier, par un instinct divin et à grands frais, l'entoura d'un mur par en haut, du côté du sommet, l'entoura d'un mur par en bas, commençant à la base, qu'entoure une profonde vallée au sud-ouest, au moyen de pierres liées les unes aux autres avec du plomb, gagnant en surface, et pénétrant si profond, que cet édifice devenu

(1) L'interprétation de M. de Vogüé adoptée par MM. Perrot et Chipiez, « il résolut donc de faire l'enceinte extérieure plus vaste et plus haute », est possible grammaticalement, mais ne paraît pas rendre la conclusion du discours d'Hérode.

carré était presque infini en grandeur et en hauteur ; de sorte qu'on pouvait voir d'en face la grandeur des pierres à leur surface, tandis que le fer qui les fixait à l'intérieur formait une soudure à jamais inébranlable. Ce travail venait rejoindre l'extrémité de la colline, il disposa son sommet, remplit les vides contre les murs, et aplanit le tout au niveau de la surface supérieure. Tout cela était le péribole, de quatre stades de tour, chaque côté ayant 1 stade de longueur. En dedans et près du sommet lui-même, c'est-à-dire en haut, il fit un autre mur de pierre, ayant sur l'arête orientale un portique double, aussi long que le mur, et qui, le temple se trouvant au milieu, regardait ses portes. Ce portique, plusieurs rois d'autrefois y travaillèrent ».

Tout cela est fort clair dans l'ensemble. Hérode construisit le *naos* ou sanctuaire et des portiques. Deux d'entre eux étaient dans une relation quelconque avec le grand mur. Le grand mur lui-même était de Salomon : le travail avait été considérable, surtout au sud-ouest, — et en effet, les fouilles anglaises ont montré que sur ce point l'enceinte de Haram, qui descend à 20 mètres au dessous du sol actuel, franchissait la vallée pour prendre son point d'appui de l'autre côté. Au contraire, par en haut, c'est-à-dire au nord, il avait suffi d'un simple mur. L'appareil salomonien était à jamais inébranlable, dit Josèphe ; il ne l'aurait pas fait observer, s'il avait attribué à Hérode son entière démolition.

Mais ce qui ne paraît pas moins évident, c'est que Josèphe mentionne une seconde enceinte, dans laquelle il place le portique oriental, regardant les portes du *naos*, qui était placé au milieu, c'est-à-dire entre ce portique et le mur occidental. Jusqu'ici on ne voit pas qu'Hérode ait touché au gros mur ; dans ce même chapitre (§ 5) Josèphe dit seulement, qu'Hérode laissant les prêtres construire le *naos* et sa première enceinte, s'employa pendant huit ans à construire les portiques et les enceintes extérieures.

Cependant il semble que le travail dura beaucoup plus longtemps, puisque c'est seulement sous Agrippa que le temple (*hiéron*) étant terminé, 18.000 ouvriers se trouvèrent sans ressources. On ne voulait pas économiser pour les Romains, on pria le roi de reconstruire le portique oriental. Nous avons ici la description de ce portique (*Ant. jud.*, liv. XX, ix, 7). « C'était un portique du hiéron extérieur, couché sur une vallée profonde, avec un mur de 400 coudées, formé de pierres quadrangulaires et très blanches (la longueur de chaque pierre était de 20 coudées, et la hauteur de 6), ouvrage du roi Salomon qui le premier avait construit tout le hiéron ». Le roi se refusa à reconstruire ce portique, et laissa paver la ville en pierres blanches.

Josèphe ne dit pas précisément que le mur ait eu 400 coudées en hauteur : on peut donc, et c'est bien plus naturel, entendre ce chiffre de la longueur. On a généralement placé ce portique au dessus du mur de l'enceinte extérieure, et cela pourrait ressortir du passage que nous venons de citer : mais comme Josèphe nous a expliqué très nettement (1) que le portique de Salomon était plus en dedans que l'enceinte et plus près du sommet de la colline, il faut entendre ici hiéron extérieur par opposition au *naos* lui-même, ou même au parvis des prêtres. Ce point est capital :

Passons à la *Guerre des Juifs*. Il semble du premier abord que tout change. Ce n'est plus Salomon, ce n'est plus Hérode qui ont fait le hiéron, ce sont les siècles ! (Liv. V, ch. v, § 1^{er}).

« Le hiéron était assis sur une forte colline ; au commencement la surface plane la plus élevée suffisait à peine au sanctuaire (*naos*) et à l'autel ; les contours étaient en pente et escarpés. Le roi Salomon, qui fonda le sanctuaire, entoura d'un mur la partie orientale, puis un portique fut placé sur la terre accumulée : sur les autres côtés, le sanctuaire était nu. Dans les siècles suivants, le peuple comblant toujours, la colline se trouva nivelée. On perça le mur du nord, ajoutant ainsi tout ce que contient plus tard le péribole de tout le hiéron. On entoura de murs la colline, en le prenant à sa base de trois côtés, et faisant ainsi plus d'ouvrage qu'on n'aurait pu l'espérer (on y mit de longs siècles et tous les trésors sacrés, remplis par les tributs envoyés à Dieu du monde entier), on construisit une enceinte qui comprenait les périboles d'en haut et le hiéron d'en bas. La partie la plus basse avait 300 coudées, quelques endroits avaient davantage.

« On ne voyait pas cependant toute la profondeur des fondements, car on avait en grande partie comblé les vallées, pour atteindre le niveau des rues de la ville ».

Suit la description des détails : les pierres ont ici 40 coudées : ce qu'on n'aurait pu espérer, on l'obtint à force de temps et de patience !

Nous avons cité tout d'abord ce texte, parce qu'il est le plus important. Ailleurs, Joseph parle spécialement des travaux d'Hérode : (*Guerre des Juifs*, I, XXI, 1) : « La quinzième année de son règne il (Hérode) refit le naos et entoura d'un mur le terrain environnant, devenu le double de ce qu'il était, avec des dépenses incalculables et une munificence incomparable. Les grands portiques autour du hiéron et la forteresse qui le dominait au nord en étaient la preuve : il bâtit les portiques, depuis les fondations, et répara la forteresse avec une ri-

(1) *Ant. jud.*, XV, XI, 3.

chesse prodigue ». — Et, même ouvrage, V, v, 2 : « Les portiques étaient larges de 30 coudées; tout leur contour comptait 6 stades, y compris Antonia ».

En présence de ces citations que j'ai tenu à présenter *in extenso* au lecteur, on éprouve un sentiment de malaise. Josèphe donne des mesures exagérées, on sent qu'il veut éblouir, et surtout il ne paraît pas se préoccuper beaucoup d'être d'accord avec lui-même. On est donc disposé à rejeter son témoignage. Cependant le plus sage en matière de critique a toujours été de concilier les textes, parce que bien des choses qui nous sont inconnues peuvent avoir formé le nœud que nous ne pouvons débrouiller. D'ailleurs Josèphe ne pouvait mentir impunément au monde entier sur des faits palpables. Il avait à cœur de relever sa nation devant les Romains, et possédait assez d'esprit pour comprendre qu'en allant trop avant, il gâtait tout. Laissons donc ses mesures invraisemblables, ses portes d'or et d'argent du temple de Salomon en tant qu'elles exagèrent les données bibliques; personne ne pouvait plus alors rien affirmer de précis sur l'ancien temple, et c'est pourquoi Josèphe n'a pas à se gêner. Tenons-nous au criterium de M. de Vogüé que nous avons adopté à propos de la topographie de Jérusalem, et prenons Josèphe au sérieux comme *témoin* de faits *importants et publics*. Il a attribué, dans les *Antiquités*, à Salomon le grand mur de soutènement qui ceignait le temple; dans la *Guerre des Juifs*, il dit que Salomon fit le mur oriental sur lequel il plaça un portique, mais qu'il laissa le temple nu sur les autres côtés. C'est, à vrai dire, la seule difficulté qu'offre son texte, si on néglige les détails. Est-elle insurmontable?

Non, parce que Josèphe ne nie pas ici nettement ce qu'il affirme ailleurs. Dans sa *Guerre des Juifs*, le héros est le peuple lui-même; à ce moment tous les travaux du temple sont achevés; tel qu'il est, c'est bien l'ouvrage des siècles. Il s'est agrandi du côté du nord, le texte est formel, en rompant le mur placé de ce côté. Il y avait donc un mur... Peut-on supposer que Salomon avait laissé le temple sans défense de ce côté? Seulement ce mur n'avait pas de portique: le temple était nu de ce côté, si on le compare à ce qu'il devint plus tard, entouré partout de ses portiques. Par conséquent Josèphe attribue le mur oriental à Salomon d'une manière expresse, parce qu'il veut parler du portique: il ne nie pas l'existence d'autres murs de soutènement qui n'empêchaient pas le Sanctuaire d'être nu de leur côté. Du côté du sud, en effet, Salomon avait travaillé pour son palais, plutôt que pour le temple.

Que fit Hérode? Il refit le sanctuaire en un an et demi et les por-

tiques en huit ans, mais simultanément, et fit exécuter dans l'Antonia des travaux considérables.

Il commença la 18^e année de son règne (et non la 15^e comme dit Josèphe), par conséquent vingt ou vingt et un ans avant J. C.

Sur les murs de soutènement aucun détail : Hérode « bâtit les enceintes extérieures » : « il bâtit les portiques depuis les fondations. » Peut-on considérer les majestueuses assises de l'enceinte comme les simples fondations des portiques? On n'attache pas tant d'importance à cette expression, lorsque l'historien nous dit qu'Hérode refit le naos depuis les fondations, ou y a compris les fondations. Il n'y avait pas grand mérite, dit M. de Vogüé, puisque le roc affleurait à peu près partout. A supposer que les portiques fussent précisément sur le grand mur, l'historien veut seulement nous indiquer qu'ils étaient complètement neufs. Il a su trouver mieux pour caractériser le mur inébranlable qu'il attribuait à Solomon, que de le considérer comme la fondation d'un portique.

Que fit Hérode après ces huit années? Josèphe nous le montre occupé à se bâtir un palais, sans que nous puissions en conclure que les travaux du temple fussent abandonnés sous son règne (1).

C'est beaucoup plus tard seulement, peu d'années avant la ruine, que nous les voyons terminés. Sous Hérode Agrippa II et le procureur Albinus, en 64 après J. C., 18.100 ouvriers se trouvent sans ouvrage, et qu'on veuille bien le remarquer, l'argent ne manque pas, puisque le roi les emploie à paver la ville de magnifiques dalles blanches. Quelle ne devait pas être l'affluence des dons gratuits lorsqu'on travaillait au temple lui-même! Le long espace de temps, n'est-ce pas celui auquel Josèphe fait allusion, lorsque dans sa description du temple tel qu'il était au commencement de la guerre, il semble affecter de ne pas même nommer Hérode? C'était le peuple, c'était des dons gratuits, c'était le temps et la patience qui avaient opéré ce grand ouvrage.

La part d'Hérode ne doit donc pas être exagérée.

Il est vrai, Josèphe affirme qu'il doubla l'enceinte; il la porta de 4 à 6 stades, ce qui donne bien une superficie double, et cet accord entre-deux textes est assez frappant pour qu'il faille en tenir compte à l'historien. Il doubla l'enceinte, c'est-à-dire que, dans ses plans, il l'agrandit au double, sans avoir le temps d'achever son ouvrage. Ou en-

(1) Cf. Joan. II, 20, Quadraginta et sex annis ædificatum est templum hoc; ὁ ναὸς οὗτος... Saint Jean distingue aussi soigneusement que Josèphe le hiéron et le naos; il est difficile de conclure de ce texte quelque chose de précis.

core, il la doubla, mais sans y comprendre un vaste rectangle au nord-ouest, entre Antonin et la vallée. Plus tard, pour obtenir un ensemble rectangulaire, on ajouta cette partie, et en effet l'enceinte actuelle a 1544 mètres, c'est-à-dire 8 stades et non pas 6. Il est plus rationnel, à défaut de renseignements précis, d'admettre une de ces deux explications que de croire qu'Hérode a pu en huit années faire les murs d'enceinte, les portiques et le sanctuaire, sans assigner de travaux sérieux à 18.000 ouvriers pendant soixante ans. On rencontre souvent dans l'histoire du développement des cités ou des monuments de très grands faits, demeurés anonymes et dont il faut cependant tenir compte. Quelles que soient les incohérences de Josèphe, il est impossible de lui faire dire que l'enceinte du hiéron fut portée par Hérode plus au midi. Si quelque chose résulte nettement de son récit, c'est que le mur du sud-est de Salomon et que le portique méridional est d'Hérode. Le mur oriental doit aussi appartenir à Salomon, car on ne pouvait guère le refaire sans ébranler le portique qui ne devait pas en être très éloigné, mais cette conclusion est moins évidente dans l'historien.

Les textes de Josèphe paraissent donc indiquer un développement que l'on pourrait résumer ainsi.

Tel qu'il se présentait aux regards, éblouissant d'or et de marbre avant sa ruine, le temple était l'œuvre des siècles. Autour de l'aire d'Ornan, les terrasses s'étaient formées, puis agrandies. En dépit des destructions, les portiques s'étaient multipliés. Au sud, on pouvait encore admirer le mur indestructible bâti par Salomon, couronné par le portique royal, ce chef-d'œuvre d'Hérode. Le portique oriental remontait aussi à Salomon, au moins par son premier dessin. La forteresse Antonia, commencée par les Asmonéens, transformée par Hérode, dominait le Hiéron. Le sanctuaire élevé au centre de l'enceinte doublée atteignait presque la hauteur assignée par le livre des Paralipomènes au temple de Salomon. Qui eût pu prévoir à l'origine ce splendide développement? L'unité des vues et des sentiments avait fini par créer l'unité dans l'œuvre. C'était ce que voulait exprimer Josèphe tout en signalant les parties principales pour les rattacher aux plus grands noms. De la sorte il n'est en désaccord ni avec lui-même, ni avec l'archéologie qui nous permet de conclure à la fusion harmonieuse d'éléments de diverses origines.

§ 3. — CONCLUSION.

Oserons-nous maintenant appliquer ces données historiques à l'exa-

men des systèmes précédents et des résultats sur lesquels ils sont fondés?

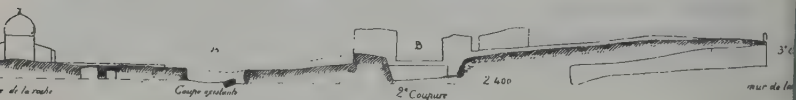
Nous le ferons sans oublier le respect que nous devons aux maîtres.

Le système de M. de Saulcy qui attribue à Salomon toute l'enceinte du Haram, même la porte Dorée, est manifestement contraire aux résultats de l'enquête archéologique. Il répugne également à ce développement historique, comparable à la croissance d'un germe, dont nous trouvons la preuve évidente dans Josèphe. On aurait pu dire d'avance que le temple n'a pas été bâti en un jour. Le Louvre met sous nos yeux un exemple frappant d'une évolution originale dans chacune de ses parties, mais aboutissant à un tout.

M. de Vogüé a donc établi d'une manière définitive qu'Hérode a bâti une partie de l'enceinte. Lorsqu'il l'attribue tout entière à ce prince, il insiste sur une preuve historique. D'après lui, les données historiques indiquent clairement que l'enceinte a été agrandie du côté du sud; si Hérode a bâti le mur du sud, il n'y a aucune raison d'attribuer à Salomon une partie quelconque du grand appareil. Nous avons cru trouver dans Josèphe le fait contraire. Le temple s'est agrandi du côté du nord, et c'est ici qu'éclate une parfaite concordance entre son récit et ce que nous apprennent les fouilles anglaises. Il faut insister sur ce point; il jette une vive lumière sur l'histoire du temple et sur le siège qu'en fit Pompée; il explique même certaines particularités du siège de Titus.

Il suffit de comparer la carte que donnait M. de Vogüé de l'enceinte du Haram avec les courbes de niveau publiées depuis les fouilles, pour voir que l'esplanade primitive du temple est encore plus étroite qu'on ne le supposait.

La carte des ingénieurs anglais montre très bien que, tout près de son point culminant, le Moriah était naturellement séparé du mont Bézetha et facile à défendre. Il suffisait en effet de creuser un fossé au col très étroit qui sépare les deux vallées. C'était couper le pont naturel qui unissait les deux collines. Or ce travail a été fait, et la découverte d'un fossé à l'extrémité de la plate-forme actuelle de la mosquée me paraît un fait très important et très significatif.



Ci-dessus la section de la montagne depuis la mosquée jusqu'au mur actuel de la ville, en allant du Cédron à la grotte de Jérémie.

A l'endroit marqué par la lettre A, les explorateurs anglais ont reconnu que le roc avait été taillé de manière à former un fossé d'environ 6 mètres de largeur. On a pu le fouiller jusqu'à une profondeur de 4 mètres, mais sans atteindre le roc, sans qu'aucun indice révélât à quel niveau il se trouve. Ce fossé formait la limite de la plate-forme vers le nord et fléchissait vers le nord-ouest, précisément pour interrompre la communication entre le Moriah et le Bézetha. Le croquis que j'en donne, d'après l'album anglais, suggère immédiatement la pensée que là était autrefois le mur du temple et de la ville. La ville a toujours gagné vers le nord. Josèphe dit expressément que, pour étendre la plate-forme, on dut détruire l'ancien mur du côté du nord. Que voyons-nous à l'extrémité de notre ligne? La coupure sur laquelle est bâti le mur actuel lui sert de défense, en formant devant lui un fossé profond. En revenant au sud, nous trouvons une autre coupure. Le rocher qui la surplombe était la base de la forteresse Antonia, par conséquent l'extrémité nord de la ville avant Agrippa. On est invinciblement conduit à conclure que la première coupure, celle qui est remplie par des voûtes sur lesquelles repose le sol actuel, était l'ancien fossé de la ville. Nous avons donc là l'extrême limite de l'ancienne enceinte. Mais du temps d'Hérode, l'enceinte allait beaucoup plus loin, jusqu'à la tour Antonia; donc Hérode a agrandi l'enceinte du côté du nord, et par conséquent rien ne nous oblige à lui attribuer la partie sud. Le raisonnement historique de M. de Vogüé ne paraît donc pas concluant.

MM. Perrot et Chipiez nous autorisent à attribuer le grand appareil à plusieurs auteurs. Si nous ne trouvions plus aucune différence, nous devrions seulement penser que le dernier restaurateur a pris soin de faire disparaître toutes les inégalités partielles. Mais nous ne sommes pas obligés de recourir à ce moyen extrême. Les différences existent sous le sol; elles ont été relevées par les membres de la commission anglaise.

On doit donc conclure au mélange. Il ne reste plus qu'à attribuer à chacun des grands constructeurs de l'enceinte la part qui lui revient, d'après le caractère de l'appareil et les indications historiques.

Nous partons de la porte Double en nous dirigeant vers l'est. A partir de ce point jusqu'à 105 pieds au delà de l'angle, en allant vers le nord, les pierres sont parfaitement polies et lisses, jusqu'à une profondeur de 23 mètres.

Ce mur admirable a paru, aux explorateurs anglais, l'œuvre de Salomon; nous le regardons comme le mur inébranlable dont parlait Josèphe. Mais alors, il nous faut attribuer aussi à Salomon le mur des Pleurs des Juifs, depuis l'arche de Wilson jusqu'à la porte du Pro-

phète. Les renseignements historiques nous font défaut, mais l'appareil dissimulé par les débris, et même au dessous du sol ancien présumé, a la même apparence lisse et polie que le mur du sud-est; il est donc aussi salomonien.

Cette première conclusion est en quelque sorte confirmée par la découverte à l'angle sud-est des caractères les plus anciens, quoiqu'on ne puisse en toute assurance leur assigner une date.

A partir de 105 pieds après l'angle sud-est, en se dirigeant vers le nord, on trouve les couches inférieures de l'appareil composées de pierres brutes, dont la saillie va de 2 à 3 pouces. Les savants anglais ont vu là une brèche réparée. Y avait-il précédemment à cet endroit une porte conduisant au temple ou au palais du roi? C'est ce qu'on ne saurait affirmer. Les fouilles se sont arrêtées à environ 50 pieds après cette brèche. Le reste est encore inexploré. On ne peut donc rien préciser au sujet de ce mur, quoiqu'il semble plus probable, d'après Josèphe, qu'il remontait à Salomon.

L'angle nord-est, examiné avec soin du côté oriental, offre des caractères particuliers. Les parties devenues invisibles et qui descendent jusqu'à 162 pieds au dessous de la roche ne sont pas lisses comme à l'angle sud-est; les parties proéminentes qui allaient à 2 ou 3 pouces dans la brèche, près de cet angle, atteignent ici de 12 à 24 pouces; ce mur appartient donc à une autre époque que les deux premiers. Les savants anglais ont cru que c'était le vieux mur des rois de Juda. Nous pensons qu'il a été construit après Hérode, dans le laps de temps assez considérable dont nous avons souvent parlé. Il était destiné à rendre l'enceinte de Haram rectangulaire (1), et se soudait admirablement, par une forte tour, au mur de la nouvelle ville dont Hérode Agrippa commença les fortifications.

Après l'angle nord-est, les fouilles n'ont pu avoir lieu; mais ce côté de l'angle jusqu'à la tour Antonia doit être du même temps que le côté oriental du même angle.

La tour Antonia est attribuée à Hérode sans controverse possible, ainsi que le mur qui va rejoindre celui des Lamentations.

Il ne reste plus que l'angle sud-ouest, dont les caractères sont tout à fait particuliers.

(1) Nous insistons sur ce fait que l'angle nord-est n'a dû être bâti que lorsque Bézétha a été jointe par un mur à l'ancienne ville. L'un des points que les fouilles anglaises ont révélés, c'est l'étonnante profondeur de la vallée sous cet angle. La difficulté à vaincre pour faire ce mur était énorme, les avantages nuls; au point de vue de la défense, il valait bien mieux suivre la vallée et la couronner par un mur plutôt que de la franchir. Au contraire, quand Bézétha fut jointe à l'ancienne ville, le raccord s'imposait.

Le renseignement archéologique des fouilles assigne à cette partie une autre époque qu'à l'angle sud-est. Elle est donc postérieure à Salomon ; mais elle a dû être terminée par Hérode, puisque ce prince a couronné le mur méridional d'un portique dont la travée centrale venait aboutir au pont marqué par l'arche de Robinson.

Nous avons achevé le tour des murs, et nous croyons pouvoir conclure avec Josèphe, à l'œuvre des siècles.

L'histoire et l'archéologie sont suffisamment d'accord pour nous montrer dans le Haram, les blocs hérodiens à côté de ceux de Salomon, servant de fondement à l'appareil byzantin, aux constructions des Arabes et des croisés, aux fortifications des Turcs. Cependant, nous ne proposons pas ces conclusions sans souhaiter plus de lumière. Le mur oriental, dans sa partie centrale que presque tous les savants attribuent à Salomon, n'a pas été sondé. Quand il le sera, on pourra peut-être savoir plus exactement ce qu'est un bloc salomonien.

F. J. LAGRANGE.

DES FR. PR.



INSCRIPTION SAMARITAINE

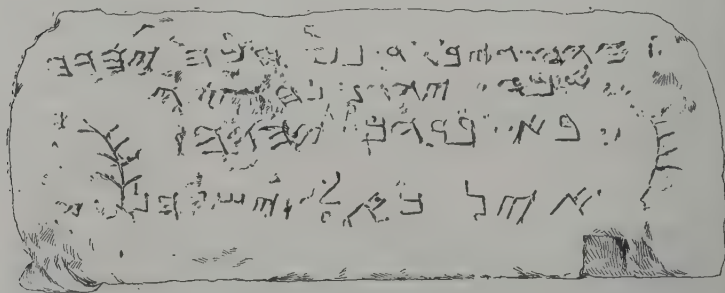
D'AMWAS.

J'ai déjà parlé de cette inscription dans la *Terre Sainte* (1). J'y reviens, parce qu'on m'a demandé un fac-similé et qu'une nouvelle transcription pour un mot me paraît préférable.

En octobre 1890, un fellah d'Amwâs ayant pratiqué des terrassements dans son terrain, mit à jour une construction d'assez grand appareil. Ce fait n'a rien d'étonnant, car les gens du pays savent fort bien que la croupe de terrain située au dessous du village actuel est une ancienne ville. Les bains romains récemment découverts à l'ouest d'Amwâs, dans un champ de figuiers, sont venus confirmer l'opinion générale sur la situation de Nicopolis. L'endroit dont je parle maintenant est également situé à l'ouest du village, mais au sud des bains, près de la source, à trois minutes N. O. des ruines superbes de la basilique romaine. Parmi les débris découverts se trouvait une pierre en calcaire du pays, longue de 1^m, 55, large de 67 centimètres sur 31 centimètres de profondeur.

Averti par un fellah qu'elle portait une inscription, je me rendis aussitôt à Amwâs. La taille de la pierre et de l'inscription est tellement grossière qu'il est à peu près impossible d'en faire un bon estampage. Cependant la lecture en est facile, si l'on excepte un mot.

Elle comprend quatre lignes et se trouve close dans le bas par deux palmes.



(1) *La Terre Sainte*, 15 novembre 1890 et 15 mars 1891.

Voici la transcription de l'inscription en caractères hébreux vulgaires :

יהוה גיבור במלחמה יהוה
 שמו יהוה נחיתו
 בא ברוך יהוה
 אין כאר ישרון

D'après cette lecture on peut traduire :

« Jahwé est un héros dans le combat, Jahwé est son nom. Jahwé, tu l'as conduit. Viens, béni de Jahwé. Il n'est rien comme le dieu d'Ischouroun ».

L'écriture est samaritaine, plus semblable à celle du Pentateuque samaritain que les caractères du chapiteau d'Amwâs que M. Clermont-Ganneau considère comme de l'hébreu archaïque. Cette différence se remarque surtout à propos du waw (1).

La langue est évidemment du pur hébreu.

Le texte : « Jahwé est un héros de combat » paraît tiré du Ps. xxiv, 8 (Vulg., xxiii); mais comme la phrase entière « Jahwé est un homme de combat, Jahwé est son nom » se trouve dans le cantique de Moïse (Ex., xv, 3), je crois que ce dernier passage a été la source de notre inscription. D'autant que Raschi, à cet endroit de son commentaire, remarque que איש, homme, est pour גבור héros ou בעל maître. De plus le ב qui se trouve dans notre inscription manque aux deux passages de la Bible. Nous sommes donc en présence d'une transcription libre, faite de mémoire, dans laquelle on a remplacé un terme moins clair par un autre plus usité.

Je laisse de côté pour le moment le dernier mot de la deuxième ligne dont le déchiffrement est douteux.

La troisième ligne : « Viens béni de Jahwé » se trouve dans la Genèse (xxiv, 31).

La quatrième ligne : « Il n'est rien comme le Dieu de Ischouroun » figure dans le cantique du Deutéronome (xxxiii, 26).

Par conséquent nous avons à faire à des centons de la Bible, reproduits un peu librement et tirés du seul Pentateuque. Allant du certain à l'incertain, c'est donc dans le Pentateuque que nous devons chercher la solution du mot obscur. Dans ce même cantique de l'Exode, Moïse

(1) Pour faire la comparaison, d'autant plus intéressante qu'il s'agit du même lieu, on consultera : Clermont-Ganneau, *Premiers rapports sur une mission en Palestine et en Phénicie*, rapport n° 2, Paris, 1882, et *Archives des missions scientifiques*, tome XI, *Missions en Palestine*, planche I.

dit à Dieu : « Tu as conduit dans ta miséricorde ce peuple que tu as racheté » (Ex., xv, 13).

C'est de ce נָחִיחַ que, faute de mieux, je rapproche notre mot douteux avec un léger changement « Jahwé, tu l'as conduit ». Ce changement semblerait indiquer de la part du graveur l'intention de remplacer le peuple par un héros connu. Dès lors on serait amené à considérer notre inscription comme une sorte de chant de triomphe après une victoire remportée; la pierre serait comme le frontispice d'un monument élevé en l'honneur du vainqueur.

Cette manière de citer librement me paraît, d'ailleurs, marquer une haute antiquité. Aurait-on osé, après les Massorètes, s'écarter du texte reçu?

Cependant, quoique le nom d'Amwās rappelle invinciblement à l'esprit le souvenir des Macchabées, en l'absence de toute indication précise, je n'ose rien hasarder, quant à l'âge du monument ou aux circonstances qui l'ont fait élever.

FR. M.-J. LAGRANGE.



BUSTES PALMYRÉNIENS.

M. le baron von Oustinow, de Jaffa, a fait l'acquisition de trois bustes palmyréniens qui ne seront pas les morceaux les moins curieux de sa belle collection. Il a bien voulu me permettre d'en parler ici. Je dirai un mot de chacun d'eux.

Le buste est de beaucoup le plus remarquable. Une femme, une jeune mère, tient son enfant entre ses bras. La sculpture n'est pas sans valeur : le mouvement du relief est excellent. On dirait une madone. L'inscription placée à droite et à gauche de la tête donne deux fois la même date. Il semble que la mère et l'enfant sont morts presque en même temps : peut-être la mère est-elle morte en couches, et son enfant ne lui a pas survécu. Je ne connais pas d'autre exemple palmyrénien d'une mère portant son enfant dans son bras.



Voici l'inscription.

Du côté gauche de la femme, à droite du spectateur :

« *Mezabatha, fille de Haïran, Theima. Hélas! année 552* ».

A main droite : « 552 année 552 ».

Aucune particularité paléographique. On pourrait traduire : « Mezabatha fille de Haïran, fils de Teima », car il n'est pas sans exemple que le nom du père suive celui du fils, sans qu'ils soient séparés par la mention « fils de » (1), mais il me paraît préférable de prendre

(1) Cf. Vogüé, *Syrie centrale*, p. 21.

Teima pour le nom de l'enfant. On trouve Mezabana dans le recueil de Simonsen (1), Mezabatha ne m'est pas connu : la lecture est d'ailleurs assez assurée. L'année 552 correspond à l'an 241 de l'ère chrétienne.

Les numéros 2 et 3 n'ont pas la même valeur artistique. Ce sont deux bustes de jeunes gens imberbes, des palmes forment une sorte d'encadrement aux deux bustes. Cet ornement se trouve dans les planches de Simonsen (B, 2, et C, 22).

Voici l'inscription du n° 2 :

A gauche du jeune homme : « *Siméon; fils de Haïran, hélas!* »

A droite : « *année 545* » (234 ap. J.-C.).

Inscription du n° 3, à droite du jeune homme.

« *Hélas! Iarchi fils de Hannatha* ».

Aucune inscription de l'autre côté, point de date.



Je lis ירחי, parce que ce nom se retrouve souvent : il serait plus sincère de lire ורחי, la première et la dernière lettre sont plutôt un vau qu'un iod. Mais ce nom se rencontre-t-il?

Autre particularité. On cite le nom de la mère. Je trouve bien le nom de la mère quand il s'agit d'une fille (Simonsen, D. 7, 8 et 11); mais quand il s'agit d'un garçon je n'en ai pas d'exemple.

F. M.-J. LAGRANGE.

(1) *Sculptures et inscriptions de Palmyre*, par D. Simonsen, rabbin; Copenhague, 1889.

CHRONIQUE.

(VOIR CARTE, PAGE 120.)

Voyage au delà du Jourdain. — Excursion aux environs de Jérusalem.
État de l'École Biblique.

Le jeudi, 21 avril dernier, la caravane franco-slave dont on a parlé dans la chronique du numéro de juillet, quittait Jérusalem pour aller explorer une partie de la Palestine Transjordanienne. Franco-slave! elle l'était vraiment : trois Français, M. l'abbé Bost, prêtre lyonnais, directeur de l'hôpital français à Jaffa, M. Jacques de Montigny, jeune officier d'infanterie, et l'auteur de la présente chronique; trois Slaves, le R. P. Vincent Zapletal, Morave d'origine et religieux dominicain de la province d'Autriche, M. de Gaiewsky, prêtre de la Pologne allemande et M. Grégoire Glinka, jeune officier d'état-major de la marine russe. C'était vraiment l'alliance franco-slave, d'autant plus véritable que la politique n'y était pour rien : aussi l'accord le plus charmant n'a-t-il pas cessé de régner entre tous les membres de la caravane depuis le commencement jusqu'à la fin.

Nous allions tout d'abord directement à Jéricho par la route ordinaire bien connue. Rien de nouveau à y signaler, si ce n'est un ouragan de vent et de sable qui nous surprit ce jour-là au moment où nous descendions dans la plaine de Jéricho. Sa violence était telle qu'il eût été impossible d'avancer si nous l'eussions eu dans le visage; heureusement il nous soufflait dans le dos. C'était la seconde fois que j'éprouvais ce phénomène dans cette même plaine, ce qui me fait croire qu'il y est assez fréquent.

Au moment où nous allions franchir le Wadi Kelt et arriver au pauvre village d'Er-Riha, la Jéricho actuelle, un beau Bédouin, à la figure franche, monté sur une magnifique jument de race, se présente à nous et me baise la main. C'est un Bédouin catholique de Médeba, que dom Giuseppe Manfredi, missionnaire latin en cette localité, envoie à notre rencontre pour nous servir de guide et au besoin de laisser-passer dans les tribus que nous devons traverser. Il s'appelle Salameh, « l'homme de la paix » : et en effet son visage est calme, sans cependant manquer d'énergie.

Carte de l'itinéraire de voyage

Echelle = 1 950.000

0 10 20 30 40 50 Kilom

Le pointillé indique l'itinéraire suivi



Nous avons eu quelques velléités d'aller passer la nuit sur les bords du Jourdain, à Kasr-el-Yehoud, autrement dit au couvent grec de Saint-Jean le Précurseur; mais l'ouragan qui continue à souffler nous enlève tout désir d'aller plus loin. Nous nous réfugions dans l'hospice russe, en attendant l'hospice catholique que les RR. Pères Franciscains nous promettent d'ici peu. Quand la tempête est passée, nous visitons dans le jardin de l'hospice les quelques trouvailles archéologiques qu'on y a faites : des pierres de bel appareil, des chapiteaux, des fragments sculptés, quelques colonnes encore en place, mais actuellement enfouies, un petit monument qu'on pourrait peut-être prendre pour un ancien bain, tout cela a fait supposer par quelques-uns les restes d'une villa romaine, du temps de la deuxième Jéricho.

Le lendemain, nous partons de bonne heure : la course est longue jusqu'à Médeba où nous voulons arriver, environ 9 heures de marche. Et puis, même au mois d'avril, il est mieux de traverser le Ghôr, c'est-à-dire la plaine basse qui avoisine le Jourdain, le plus possible à la fraîcheur du matin. En quittant Er-Riha nous prenons la direction E. E. N. pour atteindre le Jourdain à l'extrémité du Wadi Noueïameh, au passage appelé El Ghoraniyeh. Il y a deux ans, on pouvait franchir le fleuve sur un pont construit peu auparavant.

« Félicité passée! » pouvons-nous redire avec le poète! Le pont! nous le trouvons à 150 mètres en avant du fleuve sur le sable, au milieu des bosquets : une forte inondation l'a arraché un jour et l'a transporté là où nous le voyons. L'édilité turque attend sans doute qu'une nouvelle inondation le reprenne et le remette à sa première place! Force nous est donc de passer le Jourdain dans une sorte de grande caisse que l'on a décorée du nom de bac. On y entasse tour à tour, et quelquefois en même temps, gens, bêtes et bagages, moyennant finances, bien entendu. C'est beaucoup plus lucratif que le pont : de là l'empressement que l'on met à ne pas le reconstruire. L'attente qu'il nous faut subir pour passer à notre tour, et l'opération du passage elle-même, tout cela demande une grande heure!

Enfin nous voilà passés!

Avant d'aller plus loin, je dois avertir les lecteurs de cette chronique que je laisserai de côté beaucoup de détails et d'explications données, il y a deux ans, par le P. Lagrange dans l'article intitulé *Au delà du Jourdain*, publié dans la *Science Catholique*. Beaucoup de personnes pouvant avoir lu ce travail, je ne veux pas les fatiguer par des redites inutiles.

Après avoir mis le pied sur cette terre de Galaad, dont l'histoire

fut si mouvementée soit avant l'arrivée des Hébreux, soit après, nous marchons directement à l'Est, laissant à gauche le chemin du Salt et les ruines de Nimrin, dont la désolation semble encore plus terrible qu'au temps d'Isaïe (Cf. Is., xv, 6). A droite, de nombreux tells; l'un d'eux, Tell er-Rameh, nous rappelle Beth Haram dont la vallée servait de limite entre la tribu de Gad et celle de Ruben. Nous sommes donc encore sur le territoire de Gad.

Une heure après le Jourdain, nous atteignons une plaine très fertile, sillonnée de petits ruisseaux, et aussi très bien cultivée. Les Bédouins en tirent un très bon parti, et y récoltent le blé et l'orge en abondance. Bientôt, nous trouvons à notre gauche le Khirbet Kefrein. Pourquoi les Anglais, dans leur carte, proposent-ils d'y voir Abel-Shittim, dernier campement des Hébreux avant d'entrer dans la Terre Promise (Nomb., xxxiii, 49), endroit que Flavius Josèphe nous déclare être devenu une ville sous le nom d'Abila et être rempli de palmiers? Le major Conder (dans son livre *Heth and Moab*, p. 148), avoue bien que les palmiers ont disparu, mais, en revanche, on y trouve des bosquets d'acacias. C'est vrai, les bords du Wadi Kefrein qui coule tout auprès sont charmants, couverts, non seulement d'acacias, mais encore de lauriers-roses, et d'arbustes aussi variés que nombreux. Toutefois, ce n'est pas là une raison suffisante pour identifier un lieu dont le nom ancien n'a aucun rapport avec le nom actuel. Je préférerais le chercher plus près du Jourdain, à la suite du Khirbet *Soueimeh*, qui nous rappelle Bethsimoth, campement précédant immédiatement celui de Abel-Shittim (Cf. Nomb., l. c.).

A peine avons-nous franchi le Wadi que plusieurs Bédouins, qui sans doute nous avaient aperçus, entrent en pourparlers avec notre guide Salameh, et le prient de nous dire qu'il nous faut prendre l'un d'eux avec nous, si nous voulons remonter de Médeba vers le nord. C'est à leur tribu, celle des Adouan, qu'il appartient, prétendent-ils, de conduire les étrangers. Salameh semblant être de leur avis, j'en invite un, nommé Qâsem, à venir avec nous jusqu'à Médeba, où nous pourrions plus à notre aise régler l'affaire et débattre les prix. De fait, c'est lui qui nous accompagna jusqu'à Djerasch. Tout d'abord, sa figure et son attitude ne me disaient rien qui vaille; mais, en réalité, nous n'avons pas eu à nous en plaindre, tant il est vrai qu'il ne faut pas juger les gens sur la mine. Ce brave Bédouin, de passage à Jérusalem, est même venu depuis au couvent me faire une visite de politesse! Et comme je lui demandais comment il se trouvait : « Si toi, répondit-il, tu te portes bien, moi aussi je me porte bien ! » Impossible d'être plus galant !

Après avoir marché pendant trois heures depuis le Jourdain, constaté, chemin faisant, plusieurs canaux qui devaient jadis conduire les eaux dans les villes romaines répandues dans ces parages, nous arrivons sur les bords du Wadi Hesbân. C'est une véritable rivière, du moins à cette époque, descendant des hauteurs d'*Hesbân* et de *El Al*. Son onde limpide et nos estomacs creux nous invitent à nous arrêter pour déjeuner : tout le monde accepte l'invitation avec plaisir.

Une heure et demie après, nous étions en selle de nouveau : à la plaine allaient succéder les montagnes de Galaad. C'est d'abord Tell el Matâba, avec ses dolmens, dit M. de Saulcy. J'avoue que ce que j'ai vu ressemble beaucoup plus à des cromlechs, comme l'indique la carte anglaise.

Plusieurs fois à travers la campagne, j'avais cru reconnaître l'existence d'une ancienne voie romaine ; cependant, la culture ou l'envahissement des sables en rendaient la constatation difficile. Mais, en gravissant la montagne, je reconnais un chemin jadis bien tracé, qui n'a rien d'arabe ; de plus en plus je crois à une voie romaine, et bientôt j'aurai la preuve que je ne me suis pas trompé.

Mais en attendant nous découvrons de tristes restes beaucoup plus récents : sur le bord de la route, une place toute rouge encore de sang ; une bride restée suspendue à un buisson. Ce sont les vestiges d'un triple assassinat commis à cet endroit l'avant-veille. Les Bédouins du Kérac, voyant d'un mauvais œil les colonies de Circassiens, qui se sont établies dans ces contrées, sont venus s'embusquer à cet endroit, et en ont tué trois, deux hommes et une femme. Dans la bagarre une bride de cheval a été oubliée : Salameh en fait son profit.

De sombres pensées allaient peut-être nous envahir, lorsqu'une trouvaille bien douce aux archéologues vient réjouir nos cœurs : quatre bornes milliaires sont là, couchées sur le talus, il n'y a pas d'inscription apparente ; mais, qui sait ? ces milliaires sont enfouis aux deux tiers ; l'avenir nous réserve peut-être de bonnes surprises. En tout cas, voilà une vraie voie romaine retrouvée, voie que les cartes les plus récentes ne mentionnent pas. Elle allait sans doute directement de Jéricho à Médeba, en suivant, non pas la ligne la plus courte, mais le terrain le plus favorable. Trente quatre ou trente six minutes plus loin, sur une espèce de plateau, 4 autres milliaires sont à peu près totalement enfouis. Impossible pour le moment de voir s'ils ont des inscriptions : en tout cas il est certain que ce sont des milliaires ; d'ailleurs ils se trouvent bien à la distance voulue, c'est-à-dire à deux mille des précédents. L'expérience nous a démontré bien

des fois qu'il faut de 17 à 18 minutes de marche ordinaire pour parcourir un mille romain.

A peu près à moitié chemin entre ces deux groupes de bornes, nous atteignons le sommet de la montagne appelée El M'shuggar. On y voit plusieurs monticules qui semblent renfermer des ruines : de là belle vue sur la vallée des sources de Moïse. En une demi-heure d'environ on pourrait les atteindre ; mais nous y reviendrons de Médeba, pour mieux les visiter.

Après ce petit plateau nous continuons à monter, et nous arrivons à un autre où nous trouvons une douzaine de colonnes grossièrement taillées, presque toutes debout. Sont-ce des colonnes réellement ou des bornes milliaires restées sur le chantier ? Je n'ose pas me prononcer ; mais j'ai peine à croire à des milliaires ; les dimensions me semblent trop considérables surtout en hauteur, et l'une de ces pierres se termine dans la partie supérieure par une moulure saillante qu'on ne rencontre pas dans les milliaires.

Nous montons encore jusqu'au khirbet El Arish : nous sommes à 853 mètres d'altitude au dessus de la Méditerranée, et par conséquent à plus de 1200 mètres au dessus du Jourdain. Aux montagnes succèdent, non pas des descentes, des vallées, mais un grand plateau ondulé, couvert de riches moissons. Jadis de nombreux villages y étaient disséminés : la preuve en est dans les khirbets sans nombre qu'on y rencontre. Aujourd'hui ils sont remplacés par des villages mobiles, par ces douars de Bédouins que nous traversons à chaque instant.

Malgré l'heure matinale à laquelle nous sommes partis, le temps perdu au Jourdain et celui que nous avons employé à l'étude des lieux et des quelques monuments rencontrés font que la nuit nous surprend avant que nous ayons pu apercevoir *Médeba*. Nous marchions dans ce silence que les ténèbres inspirent naturellement, nous demandant si nous allions bientôt arriver et ne distinguant rien encore, lorsque tout à coup une cloche se fait entendre dans ces solitudes et cette obscurité : c'est l'*Ave Maria*, l'*Angelus* du soir qui sonne à la pauvre église catholique de Médeba ! Qu'il est doux pour un cœur de prêtre, pour tout cœur vraiment chrétien, de l'entendre au milieu de ces régions si désolées ! Ah ! puisse cette cloche un jour, — et fasse le ciel que ce jour ne soit pas éloigné, — résonner sur tous les sommets de Moab et de Galaad !

Quelques instants plus tard, nous sommes à Médeba ; nous gravissons les pentes de la colline sur laquelle le village est bâti et nous atteignons ce que j'appelle l'Acropole, occupée actuellement par l'humble

maison du missionnaire catholique. Dom Giuseppe Manfredi, Abouna Yousef, comme disent les Bédouins, et son auxiliaire dom Alexandre Maccagno, Abouna Iskander, nous reçoivent à bras ouverts. On les dirait encore plus heureux de nous donner l'hospitalité, que nous, de la recevoir. Ils sont si bons et si charitables tous les deux ! Leur dévouement n'a d'égal que leur modestie ! Le premier, jeune prêtre, à peine arrivé d'Italie et à peine initié à la langue arabe, a eu le courage d'accepter cette mission, l'une des plus difficiles et des plus périlleuses du patriarcat latin de Jérusalem : le second, missionnaire dès le début à Médeba, avec une caverne pour demeure et pour église, a été ensuite curé du Kérac. Le danger y est devenu si grand, que ses supérieurs l'ont contraint de quitter cette mission ; mais, n'était l'obéissance, il y retournerait encore au péril même de sa vie. En attendant, il est le coopérateur dévoué de *Abouna Yousef*. Souvent il est lui-même missionnaire nomade, allant de campement en campement, là où il a chance de rencontrer des Bédouins chrétiens, et là où il peut exercer son zèle apostolique.

Honneur à ces deux vaillants !

A l'heure présente, ils subissent avec un courage héroïque une crise terrible. La révolte des Beni-Saker, dont j'ai parlé dans mon article sur Médeba, n'est point terminée, comme on l'avait cru un instant, grâce à l'incurie et à la mollesse des autorités turques chargées de la réprimer. Il semble bien qu'on n'en veut pas seulement aux Bédouins Azézat de Médeba, mais plutôt au nom chrétien qu'ils ont l'insigne honneur de porter. Que Dieu les sauve tous, pasteurs et troupeau !

Le samedi 23, la pluie, un peu tardive cette année, nous retint captifs à Médeba. Nous en profitâmes pour étudier sur place, pendant les éclaircies. Nous continuâmes cette étude pendant la journée du dimanche, à part le temps qu'il nous fallut dans la soirée pour faire une excursion jusqu'à Ma'in. Ayant parlé longuement de Médeba dans la chronique précédente, je n'en dirai rien dans celle-ci. Je parlerai seulement des sites environnants que nous avons visités.

Le Khirbet Ma'in, à une heure S. O. de Médeba, est, à n'en pas douter, le Baal-Méon, construit par les fils de Ruben (Nomb., xxxii, 38) habité par Bala, fils d'Azaz (I Paralip. v, 8), dont le prophète Ézéchiél annonça la ruine (Ézéchiél., xxv, 9). Avec les débris des anciennes constructions, les Arabes se sont fait des habitations souterraines où ils se retirent quelquefois. Ces débris sont assez beaux ; plusieurs linteaux de porte, monolithes, sont ornés de croix grecques parfaitement formées. J'étais descendu à l'entrée de l'une des grottes

pour mesurer l'un d'eux dont les dimensions étaient remarquables. Tout à coup les Arabes, qui me regardaient d'en haut, me crient : « Abouna, imchi, imchi ! Père, viens-t'en, viens-t'en ! » Et l'un d'eux me fait remarquer que je suis déjà envahi jusqu'aux genoux par une véritable nuée de ces petits parasites qu'on appelle vulgairement puces. Cinq ou six Arabes m'aident à faire la chasse ; puis nous continuons notre visite. Je remarque encore, avec précaution, l'entrée d'une grotte ; le toit en est formé par cinq grosses colonnes. Serions-nous sur l'emplacement d'une église ? Peut-être ; mais impossible toutefois d'en reconnaître le plan.

Les Bédouins qui nous entourent sont des chrétiens, venus du Kérac : aussi nous parlent-ils du bon Père Alexandre. Ils sont campés sur le flanc de la colline, et veulent nous retenir. Déjà le cheik a envoyé l'ordre de préparer le café et de tuer un mouton. Nous remercions et nous excusons de ne pouvoir accepter. Avant de repartir, nous admirons le beau coup d'œil dont on jouit vers l'ouest. On aperçoit toutes les montagnes de Juda, et en particulier le mont des Oliviers, avec la tour que les Russes y ont fait construire. Au S. O., le Khirbet ed Deir, et, plus loin, la vallée du Zerka-Ma'in qui se détache très bien.

Nous nous hâtons de rentrer, car notre photographe, M. Glinka, veut prendre une vue de Médeba au soleil couchant.

Une délicieuse excursion devait occuper notre journée du lundi 25. Nous allions revivre des grands souvenirs de Moïse au mont Nébo, au Ras Siaghah, aux Ayun-Mouça.

De Médeba en marchant au N. O. nous atteignons en une heure et demie à peine le sommet appelé plus spécialement Djebel Néba par les Arabes ; mais ils donnent aussi ce nom à tout le massif montagneux qui nous environne. De fait, à l'endroit où nous sommes, aucun vestige de monument ni d'habitation ne se voit ; mais, en revanche, le panorama est splendide. C'était bien le véritable endroit pour montrer le mieux possible au Libérateur du peuple de Dieu cette terre Promise, qu'il ne devait pas avoir le bonheur de fouler de ses pieds. Non seulement nous voyons au dessous de nous la vallée du Jourdain, la plaine de Jéricho et la mer Morte en grande partie ; mais les montagnes d'Hébron, celles de Juda et de Samarie se déroulent devant nos yeux. A l'œil nu j'ai distingué sans peine Bethléem et l'église de la Nativité, Beit Djalla, le mont des Oliviers, Nébi-Samouil, Taïyebéh, le Garizim ; et, par la vallée du Jourdain, la vue s'échappe vers le nord du côté de Dan (Cf. Deut., xxxiv, 1).

Toutefois, est-ce bien là le *Vertex Phasga contra Jericho*, sur lequel, d'après le texte sacré, se trouvait Moïse pour jouir de cette

vue et sur lequel il mourut? J'avoue que je serais plus porté à l'identifier avec un autre sommet distant de vingt cinq minutes, le Ras Siaghah. Le panorama y est également beau, et des ruines très considérables s'y rencontrent. On y reconnaît très bien une église à trois nefs, précédée d'un cloître ou atrium, avec une belle citerne au milieu, le tout long de 60 mètres environ. C'est là, bien certainement, la montagne qu'indique sainte Silvie d'Aquitaine comme le lieu de la vision et de la mort de Moïse. La description qu'elle donne concorde avec le mont Siaghah actuel (1).

Nous suivons l'itinéraire contraire à celui de sainte Silvie, nous descendons du Ras Siaghah aux fontaines de Moïse, Ayun-Mouça. Nous comprenons très bien que l'illustre pèlerine n'ait pas pu, comme elle le dit, gravir la dernière cime de la montagne sur son âne. En effet, pour nous, la descente est très rapide, malgré les circuits que nous décrivons. C'est une preuve de plus que le mont appelé *Nabau* par sainte Silvie est le Siaghah, et non pas le monticule où nous étions auparavant, dont toutes les pentes sont excessivement douces. Au bout de dix minutes, la descente est beaucoup plus facile, et une demi-heure après nous visitons les fameuses sources de Moïse. Sources miraculeuses, affirme sainte Silvie, d'après le témoignage des religieux qu'elle a trouvés dans le monastère situé auprès : « *Hæc est aqua*, lui ont-ils dit, *quam dedit sanctus Moyses filiis Israël in hoc eremo* ». Cette eau qu'elle dit être « très abondante, très belle, très limpide, d'un goût exquis, » s'échappait de la pierre entre l'église et le monastère. Quelques vestiges de maçonnerie adossés au rocher pourraient rappeler le monastère : l'église serait donc de l'autre côté, à droite de la source; mais nous n'en avons découvert aucune trace.

C'est avec raison que les Arabes ont nommé cet endroit *Ayun-Mouça*, les sources de Moïse, au pluriel. L'eau, en effet, sort de plusieurs points, forme ruisseaux et cascades qui vont se perdre à travers la vallée, en la fertilisant, en la couvrant de verdure. Au fond, il y a une grande grotte très remarquable et bien rare en ces pays. Elle s'ouvre sur toute la largeur de la vallée, environ 50 mètres, et elle a 20 mètres de profondeur. Au rocher qui en forme la voûte pendent des stalactites

(1) Cf. *Sanctæ Silvix Aquitanix peregrinatio ad loca sancta*, J.-F. Gamurrini, Romæ, 1887, p. 51, 55. — La narration de sainte Silvie est des plus intéressantes, et peut servir beaucoup à l'étude de ces endroits. Toutefois je ne partage pas l'opinion de ceux qui en concluent que Ségur, une des cinq villes infâmes, devait être dans ces parages, et par conséquent, à l'angle N. E. pour ainsi dire de la mer Morte. A cause des montagnes qui succèdent au Siaghah, on ne peut pas apercevoir le rivage oriental de la mer Morte, tandis que le rivage occidental est très visible. Mais je ne puis pas discuter ici cette question, j'espère y revenir plus tard.

formées par le suintement des eaux. Un pilier naturel, placé sur le devant, au milieu, supporte cette voûte; et partout l'entrée est ombragée par des figuiers, des rosiers sauvages, des fougères pendantes et d'autres plantes. A travers tout cela le murmure des eaux, qui coulent doucement ou qui se précipitent, complète l'illusion, et vous transporte bien loin, dans quelque vallée de la Normandie, par exemple!

Hélas! ce n'est pas pour longtemps! A peine a-t-on gagné le dessus de la grotte que la même nature aride, avec ses pierres, son sol desséché, ses plantes à demi brûlées se présente à nos yeux. C'est l'état ordinaire de toutes ces montagnes de Palestine, autrefois cependant si fertiles, et auxquelles d'ailleurs on pourrait rendre leur fertilité si l'on y plantait des arbres, des oliviers, des figuiers, des caroubiers, des vignes; mais les bras manquent, la sécurité de la possession n'est pas assurée, et les impôts exorbitants, levés arbitrairement par les agents du gouvernement, empêchent tout bénéfice et paralysent d'avance tous les efforts que l'on pourrait tenter.

Nous sortons du Wadi Ayun-Mouça par l'extrémité supérieure qui porte le nom de Wadi Abou-en-Naml. Nous atteignons au bout de vingt minutes la route par laquelle nous sommes venus du Jourdain, et en deux petites heures nous rentrons à Médeba.

Le lendemain nous désirons aller vers l'est, visiter des ruines que les cartes anglaises et allemandes désignent sous le nom de Maschita, tandis que tous les Arabes prononcent Mechatta ou Mechëtta. Pour cela il nous fallait pénétrer dans la puissante et peu hospitalière tribu des Beni-Sakher. Qâsem nous déclare qu'il lui est impossible de nous y accompagner: il y a du sang entre les Adouan et les Beni-Sakher; ce serait exposer sa vie que de paraître sur le territoire de leur tribu. Notre premier guide, Salameh viendra avec nous et *Abouna Yousef*, qui d'ailleurs n'a pas encore vu Mechatta. Nous irons ainsi trouver le cheik des Beni-Sakher, demander la permission de passer et un homme de la tribu pour nous accompagner.

Nous partons au lever du soleil, et bien que Mechatta soit directement à l'est, nous allons d'abord vers le N.-E. C'est là que nous espérons trouver le cheik. Au bout de cinquante minutes, nous arrivons au village de Menjiah, ruines où se sont fixés des Égyptiens venus pour servir de domestiques aux Bédouins et cultiver leurs terres. Ces derniers, en effet, croiraient s'abaisser en se livrant eux-mêmes à la culture.

Nous laissons le village sur la droite et nous inclinons encore vers le N.-E. pour atteindre des campements où se trouvera, peut-être, le

cheik. Du reste notre temps n'est pas perdu et nous voyons là un des plus beaux échantillons de la vie nomade.

Dans une immense prairie naturelle qu'on appelle Merj-Djoubeil nous apercevons de trois à quatre cents tentes toutes noires en poils de chèvre. Chevaux, vaches, moutons, chèvres, volailles errent en liberté tout autour. Les enfants jouent et crient; les femmes veillent aux soins du ménage. Devant l'une des tentes, une de ces immenses lances, de 5 à 6 mètres de long, que portent les Arabes Bédouins, est fichée en terre. Elle indique la tente du cheik du campement, où les hommes sont réunis pour fumer leur *tchibouk* et pour deviser entre eux. Il y a dans tout cela un certain air de liberté et de grandeur qui fait admirer la vie nomade des anciens patriarches!

Nous demandons le cheik. On nous répond qu'il est absent; il est à Constantinople, mandé par le Sultan, qui veut, dit-on, le gagner par des faveurs, et l'amener ainsi à se soumettre au gouvernement régulier. Jusqu'à présent il n'a pu y réussir. La tribu des Beni-Sakher est restée indépendante. Le pacha, qui préside le pèlerinage de la Mecque, est obligé de lui payer environ 12.000 francs de droit de passage pour la caravane, sans parler des cadeaux en nature. On comprend qu'un homme pareil soit important à gagner. Tout d'abord, on cherche à l'amener, lui, ses frères et les plus importants de la tribu, à être de fervents disciples de Mahomet. On sait en effet que la plupart des Bédouins ne s'occupent guère du Coran.

Donc, le grand cheik est absent : c'est un de ses jeunes frères nommé Djeroueh qui le remplace; mais il n'habite pas dans ce campement. On nous indique la direction de celui où il doit se trouver. Nous nous dirigeons de ce côté, lorsqu'un Bédouin qui en vient nous avertit qu'il n'est pas sous sa tente; mais qu'il est parti à la visite de ses domaines. Ce brave Arabe nous offre de nous conduire à sa rencontre, ou plutôt de le chercher avec nous. Sa proposition est acceptée; nous commençons à nous demander si la journée n'allait pas se passer tout entière à la poursuite du cheik.

Heureusement les Bédouins sont doués d'une vue extraordinairement perçante. Je l'ai constaté en maintes occasions; et j'en eus en cette circonstance une nouvelle preuve. L'Arabe qui s'est joint à nous aperçoit trois cavaliers à environ deux kilomètres de distance; dans l'un d'eux, il a reconnu Djeroueh. Il prend l'extrémité de son abaye (1), et s'en sert comme d'une espèce de pavillon pour faire des signaux

(1) L'abaya est un grand manteau dont se couvrent les Arabes. Celui des Bédouins est ordinairement noir.

et appeler à lui. L'appel est compris, les cavaliers font demi-tour à gauche et viennent à nous. Après les salutations d'usage, Salameh expose nos désirs et demande quelqu'un pour venir avec nous. Djeroueh répond qu'il viendra lui-même ! C'est un honneur auquel nous ne pouvions pas prétendre et que d'ailleurs nous ne désirions guère, car nous pensions qu'il pourrait nous coûter fort cher. Mais qu'y faire ? impossible de refuser.

Nous voilà partis. — Djeroueh nous conduit d'abord à une sorte de village ruiné où habitent quelques Arabes. C'est Umm Roummaneh. Tous les hommes se réunissent immédiatement autour du cheik : il leur transmet quelques ordres, fait donner à boire à nos chevaux, et ne voulant pas sans doute fatiguer la belle jument de race qu'il monte, il en prend une autre dans le village, et charge un Bédouin de reconduire la sienne au campement. En même temps il dit à cet homme de faire tuer un mouton et de tout préparer pour nous recevoir à notre retour. Cet excès d'amabilité ne fait pas du tout notre affaire : il aurait fallu payer tous ces honneurs au poids de l'or. — Avec force précautions oratoires nous le remercions de ses intentions vraiment trop aimables, nous nous excusons de ne pouvoir accepter, donnant pour raison qu'il nous fallait rentrer le plus tôt possible à Médeba d'où nous devons partir dès le lendemain matin. Fort heureusement il accepte nos excuses : en le prenant par le côté faible de l'amour-propre, nous lui faisons comprendre que lui seul, cheik tout-puissant, nous suffit pour escorte, que nous n'avons pas besoin des trois ou quatre autres qui se disposent à venir avec nous. En conséquence, il les congédie : mais sa figure qui, dès le commencement, m'avait inspiré fort peu de confiance, m'en inspire de moins en moins. Il comprend sans doute que le bakchiche ne sera pas aussi fort qu'il l'avait espéré : d'ailleurs nous lui déclarons que nous ne sommes pas des Anglais, c'est-à-dire de ces gens qui jettent l'or à pleines mains parmi ces tribus et les rendent ainsi de plus en plus exigeantes. Sous tous les rapports, l'or anglais fait le plus grand mal dans ces régions : on sait qu'il a été la cause dans ces derniers temps de la révolte des tribus du Sud dans le Yémen.

Enfin nous sommes en route pour Mechatta. A force de procédés aimables, nous rassérénons un peu notre Djeroueh. A sa suite nous nous engageons dans le désert. En effet, immédiatement après Umm Roummaneh toute espèce de culture cesse : c'est le désert avec son herbe, ses fleurs, ses plantes naturelles, déjà desséchées par le soleil. Tout d'abord c'est un désert ondulé pendant une heure environ, jusqu'aux ruines, qu'on appelle Qostol. Ruine singulière ! ses gros blocs, ses

larges murs, ses dimensions fort considérables, ses allées couvertes, sa tourelle octogonale, avec créneaux ornementés. Impossible de se prononcer sur son origine; cependant, elle pourrait bien être romaine : Qostol ne serait que la forme arabe du latin : *Castellum*.

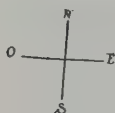
Sur notre droite, mais loin, nous apercevons Kalat Ziza, forteresse arabe construite sans doute pour protéger la route des pèlerins de la Mecque, située à peu de distance, et que nous allons nous-mêmes bientôt traverser.

Les ondulations du désert cessent, devant nous seulement, une légère colline empêche de voir Mechatta. Partout ailleurs la solitude sans fin. Ces solitudes sont cependant peuplées d'êtres vivants, je veux dire de chameaux. Ces animaux sont la grande richesse des tribus nomades de l'Est. Partout où nous jetons les yeux nous en apercevons de tout âge et de toute taille. Je ne crois pas exagérer en disant que nous en voyons plus de dix mille autour de nous. C'est aussi l'opinion de mes compagnons de voyage.

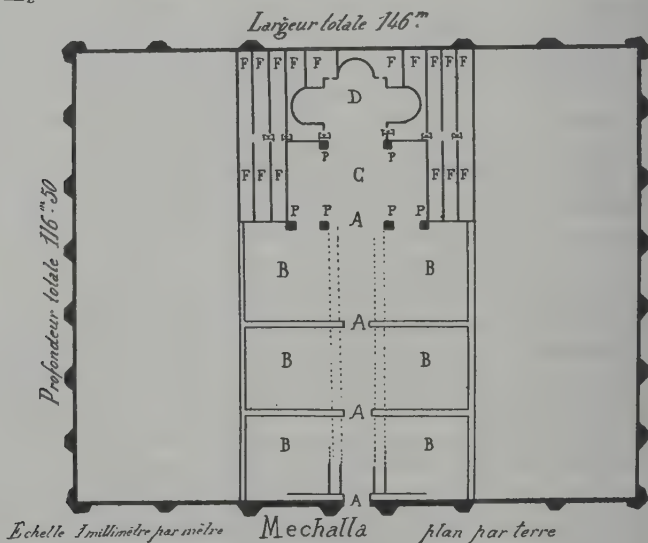
Mais quels sont donc ces lacs dont les eaux miroitent tout d'un coup à nos yeux vers l'horizon? Quelles sont ces forêts dont les arbres se reflètent dans l'onde? Tout cela, c'est le mirage, qui vient encore ajouter son charme à ce grandiose tableau du désert. L'eau semble nous entourer à l'ouest, au nord et à l'est, et ces forêts qui semblent s'y baigner ne sont autres que les troupeaux de chameaux, dont les dimensions sont décuplées par une illusion d'optique. Leurs corps forment une masse compacte qui paraît le feuillage continu des arbres, et les pattes en sont comme le tronc. Quelque étrange que puisse paraître au lecteur ce spectacle, j'en garantis la parfaite exactitude! Est-il assez ordinaire, ou bien faut-il l'attribuer à la chaleur excessive que nous avons ce jour-là, je ne sais. En tout cas, nous avons eu la bonne fortune de le contempler, et quand bien même nous n'eussions pas dû voir Mechatta, certes nous n'eussions pas regretté une excursion qui nous avait offert ces grands spectacles de la vraie vie nomade, du désert et du mirage.

Mais nous voilà arrivés : après avoir traversé ces nombreux sentiers parallèles qui constituent sur une largeur d'environ 500 mètres la route de la caravane de la Mecque, Derb el Hadj, le chemin du pèlerinage, nous atteignons le sommet de la petite hauteur qui nous cachait Mechatta. Nous n'en sommes plus qu'à dix minutes. A cette distance la ruine forme une masse imposante : c'est un grand monument absolument isolé dans le désert. Sa forme est celle d'un parallélogramme, son enceinte est régulièrement flanquée de tours : le monument lui-même apparaît au fond de côté du nord, construit

en briques rouges, et se détachant sur l'enceinte en pierre blanche du pays, un peu brunie par les siècles. — Le plan par terre que nous donnons (voir dessin n° 1) vaudra mieux que toutes les explications.



N° 1.



Echelle 1 millimètre par mètre

Mechalla

plan par terre

Légende

- A Grande allée centrale
- B Grandes cours séparées par de petits murs en pierres
- C Partie antérieure du temple, murs en briques
- D Sanctuaire, murs et absides en briques
- E Corridors pour accéder aux chambres
- F Chambres de service voûtées en briques
- P Piliers avec chapiteaux sculptés

Ce monument est construit avec des matériaux d'espèces bien différentes. Toute l'enceinte et les cours intérieures, les piliers et les arcs qu'ils supportaient, tombés pour ainsi dire tout d'une pièce étaient en pierres blanches : au contraire, le sanctuaire et les chambres ou salles y attenant étaient en briques cuites.

Nous donnons ici deux photographies qui aideront un peu à comprendre la disposition du sanctuaire. La première (voir dessin n° 2), prise de la porte d'entrée, laisse d'abord voir les cours intérieures en

partie, puis, dans le fond, le sanctuaire avec les chambres de service dont les voûtes sont plus ou moins tombées.

La partie de l'enceinte qui correspond au sanctuaire, en avant, de



chaque côté de la porte d'entrée, mérite une mention spéciale. Elle est en effet très ornée, couverte de sculptures excessivement fines, qui attestent des ouvriers véritablement artistes. Nous en reproduisons également deux photographies. La première (dessin n° 3) donne cette fa-



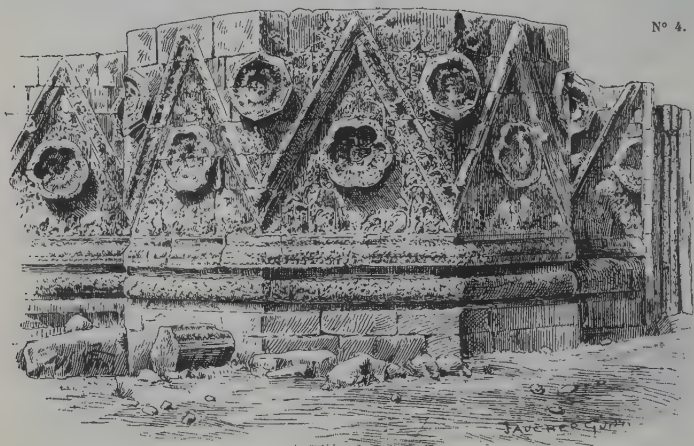
cade ornée dans son entier, telle qu'elle est aujourd'hui, plus ou moins détruite. — La seconde (dessin n° 4) donne des détails de sculpture sur la première tour, à gauche de la porte d'entrée. On y distingue très bien la vigne avec ses feuilles et ses raisins, des oiseaux, des lions ailés buvant dans des coupes.

Les murs, dans aucune partie de l'enceinte, ne se sont jamais élevés à plus de 6 ou 7 mètres. Quant à ceux qui divisent les cours intérieures, à peine ont-ils atteint 2 mètres ; il semble même qu'ils n'aient jamais été finis.

Tel est Mechatta ! Monument vraiment extraordinaire dans sa forme et dans sa position ! Quelle peut donc bien être son origine et sa destination ?

Tout le monde est d'accord pour écarter la supposition d'un monument musulman. Il est permis de croire que nous sommes en présence d'un ouvrage fait par les Perses du temps des Sassanides (226-652). C'est là le chemin qu'ils ont suivi quand ils ont envahi la Palestine, sous Chosroës II (614). Le feu était une de leurs divinités : ils ont

très bien pu lui élever un temple là, à la limite du désert, avant d'entrer dans le pays plus habité où ils devaient combattre. C'est ce que je reconnaitrais dans ce sanctuaire en briques cuites, avec ses absides et ses chambres. Quant au reste de l'enceinte, j'y verrais tout à la fois une entrée magnifique pour ce temple, un lieu de campement pour les troupes persanes et un poste de secours.



N° 4.

Nous rentrons à Médeba en quatre petites heures. Nous étions un peu plus d'à moitié chemin, lorsque se produisit un incident assez tragique. Tout à coup, sans rien nous dire, Djeroueh saute à bas de son cheval, prend le fusil de guerre anglais qu'il porte, le charge et tire un premier coup, puis un second, puis un troisième. J'ouvre les yeux, je cherche en vain l'animal sauvage sur lequel je pensais qu'il tirait. Pendant que nous nous demandons quel est son but, une balle me siffle aux oreilles en même temps que j'entends au loin une détonation. Je regarde et vois une flamme et un peu de fumée, puis une deuxième balle passe avec un sifflement encore plus aigu. De son côté Djeroueh tire toujours, une troisième balle de réponse passe encore tout près. Je comprends qu'il faut nous échapper de la bagarre et je presse l'allure de mon cheval, invitant mes compagnons à me suivre. Après une douzaine de coups de fusil, le feu cesse de chaque côté et nous apprenons alors de quoi il s'est agi : Djeroueh, avec ses yeux de lynx, a reconnu, à 1.200 mètres de distance, des ennemis qui faisaient manger par leurs chevaux et leurs chameaux le blé de sa tribu; et, en guise

d'avertissement, il leur a envoyé des balles. Ceux-ci ont riposté, en nous ajustant aussi bien que Djeroueh. En somme ce dernier avait été d'une souveraine imprudence à notre égard, sous prétexte, disait-il, d'exercer la justice envers ces pillards.

J'avoue que je ne croyais pas ces Bédouins si bien armés. Grâce aux Anglais, dit-on, ils possèdent ces fusils de précision avec lesquels ils peuvent ajuster jusqu'à 1.500 mètres. Ce sont des armes bien dangereuses en pareilles mains!

Djerouch remonte à cheval et nous rejoint. Déjà sept ou huit Bédouins arrivent de divers côtés, au grand galop de leurs chevaux, pour aider leur cheik, mais c'est inutile, les pillards ont déguerpi.

Chose étrange, quand on voyage dans ces solitudes, on ne voit personne : il n'y a pas de Bédouins dans ces contrées, avions-nous dit peu d'instants auparavant, et voilà qu'en cinq minutes une dizaine sont réunis autour de nous. Ce serait à croire qu'ils sortent de terre!

Déjà nous avons atteint le village de Menjiah; nous sommes à une petite heure de Médeba. Nous voulons remercier, payer et congédier notre illustre guide. Inutile; il tient à nous faire l'honneur de nous accompagner jusqu'à Médeba. En somme, je n'en suis pas fâché, car en cas de difficultés pour le paiement, il vaudra mieux être ailleurs que dans sa propre tribu.

Aux derniers rayons du soleil couchant nous rentrons au presbytère, grandement satisfaits de tout ce que nous avons vu dans cette journée. Le danger que nous avons couru, et auquel nous avons échappé sans le moindre mal, nous est un nouveau motif de remercier Dieu de la protection si visible dont il nous couvre pendant le voyage. Les bons Anges que nous invoquons chaque matin au départ, ne sont pas oubliés dans nos actions de grâces.

A notre arrivée à Médeba, Djerouch avait disparu : comme nous étions au temps du Ramadan et qu'il est fervent musulman, il était allé grand train manger chez le cheik du village. Mais il devait reparaitre le lendemain matin au moment de notre départ.

Le mercredi 27, nous nous hâtons de plier bagages pour nous mettre en route. La journée sera longue : nous voulons visiter Hesbân, el Al, Araq-el-Emir et aller coucher à F'heis, deux heures à l'est du Salt. Djerouch, s'apercevant des préparatifs de départ, me députe quelqu'un pour nous rappeler qu'il nous a guidés la veille à Mechatta. Sa grandeur lui défend de paraître en personne. Je lui renvoie tous mes remerciements avec dix francs de bakchiche. Il me les retourne par le même courrier, me faisant prévenir qu'un cheik comme lui ne se dérange pas à moins de cent francs par jour! Je lui fais présenter

tous mes regrets qu'il se soit dérangé lui-même, et je lui fais remettre vingt francs, avec l'avis formel qu'il n'aura pas un para (1) de plus. Notre homme n'est pas content, paraît-il, mais enfin il nous laisse tranquilles, c'est le principal. Au moment de monter à cheval, je l'aperçois au milieu des Bédouins réunis pour assister à notre départ : je le salue, c'est à peine s'il me répond, et son visage dit assez qu'il est loin d'être satisfait. Heureusement nous ne devons pas passer de nouveau sur le territoire de sa tribu.

Après avoir fait nos adieux aux bons Pères Joseph et Alexandre, et les avoir bien sincèrement remerciés de leur cordiale hospitalité, nous descendons les pentes de la colline et nous sortons de Médeba par l'ancienne porte du nord. Nous nous engageons sur la voie romaine qui y fait suite et qui doit nous mener directement à Hesbân. Elle était jadis très habitée : nous le constatons par les nombreux Khirbets que nous rencontrons. C'est d'abord Kefeir (2) Abou Sarboût, puis Kefeir el Wousta, puis el Jereineh, pour ne citer que les principaux. Comme aspect, cette région est toujours le *Campestria Medaba* de Josué (xiii, 9), c'est-à-dire ces hauts plateaux ondulés et bien cultivés que nous avons traversés en venant de Jérusalem.

Après une marche un peu accélérée de 1 heure 40 minutes nous arrivons à Hesbân. C'est l'antique Hésebon si souvent mentionnée dans la Bible. La position qu'elle occupe explique tout naturellement son importance passée : elle domine tous les environs et la vallée du Jourdain elle-même. Après avoir été la capitale de Séhon, roi des Amorites (Nomb., xxi, 26), elle devint la possession des fils de Ruben (*Ibid.*, xxxii, 37). Plus tard, elle passa aux enfants de Gad (Josué, xxi, 39 ; I Paralip., vi, 81). Ses magnifiques piscines servent de terme de comparaison à Salomon pour décrire la bien-aimée du Cantique (Cant., vii, 4). Sur ses sommets et sur ceux de Eleale, que nous allons retrouver tout à l'heure, Isaïe fait retentir les cris de douleur des Moabites (xv, 4). Il les arrose de ses larmes, parce que tout est abandonné ; les vignes et les moissons sont foulées aux pieds (xvi, 8 et 9). Jérémie a répété les mêmes accents de désolation sur ces villes infortunées (xlviii, 2, 34, 45).

Les ruines d'Hésebon, qui existait encore comme ville gréco-romaine, sont bien difficiles à déterminer, époque par époque. On peut cependant très bien distinguer la ville haute et la ville basse. Dans la première, la forteresse, les murs d'enceinte et un monument avec co-

(1) Le para, monnaie turque est la quarantième partie d'une piastre, et vaut à peu près un demi-centime de notre monnaie.

(2) Le mot arabe *kefeir* ou *kefr*, que l'on retrouve si souvent, correspond au mot hébreu *caphar*, et veut dire village.

lonnades que je crois être un temple sont reconnaissables; la seconde est entièrement enfouie; sculptée, une des piscines se voit dans la vallée de l'est au sud.

Du sommet de la ville haute, nous admirons le splendide panorama qui se déroule sous nos yeux : au sud, Médeba, Ma'in, la vallée du Zerka, Dhibân et toute cette magnifique plaine jusqu'à l'Arnon; à l'est, la grandiose immensité du désert; au nord, la région des montagnes; à l'ouest, les collines qui s'abaissent peu à peu, la vallée du Jourdain, la mer Morte, la Judée et la Samarie.

Il faut s'arracher à cette contemplation qui rappelle tant de souvenirs et continuer sa route. Nous partons pour El Al que nous voyons déjà. Mais voici que Qâsem s'approche de moi d'un air penaud. « Vois-tu, me dit-il, ce douar au bas de la colline, ce sont des Beni-Sakher qui se sont avancés plus loin qu'ils ne le devaient (1); s'ils me voient, ils peuvent me tuer. Marche en avant, je vais me cacher derrière toi! » De fait, il met son cheval dans le profil de mon cheval, et sa personne dans le profil de la mienne : nous passons bravement à trente mètres des tentes sans qu'aucun mouvement malveillant se produise. — C'est égal, Qâsem me devait un joli bakchiche pour l'avoir ainsi sauvé; mais il ne pense même pas à me l'offrir! L'ingrat!

Vingt cinq minutes après, nous sommes à *El Al*. C'est évidemment Eleale. Les Arabes ont conservé le son de l'hébreu, sans faire attention au sens des paroles (2). Nous avons vu ce qui, dans la Bible, a trait à Eleale conjointement avec Hésebon. Les ruines actuelles sont beaucoup moins considérables que les précédentes, et n'offrent absolument rien de remarquable.

La voie romaine, que nous avons déjà suivie, reliait ces deux villes pour s'en aller directement de là vers le nord à Ammân (Philadelphia) et à Djerash (Gérasa). Nous aussi, nous avons l'intention d'y aller, mais non pas directement. Nous voulons auparavant jeter un coup d'œil sur Arâq-el-Emir, situé au N.-O. Il nous faudra marcher pendant 5 heures et demie avant d'y arriver, et Dieu sait par quels chemins! Les beaux plateaux de Médeba sont finis!

Enfin, nous partons résolument; mais voilà qu'au bout d'une heure,

(1) Ces incursions des Beni-Sakher étaient le prélude de la guerre qui devait éclater entre eux et les Azézat de Médeba, dont ils violaient le territoire et faisaient manger les moissons.

A ce propos, je viens d'apprendre que les dernières nouvelles venues de Médeba sont meilleures. Le résultat de cette dernière affaire va être, assure-t-on, l'établissement d'une caserne auprès de ce village.

(2) En hébreu, *Eleale* signifie : Dieu est sublime; tandis que les deux mots arabes actuels *El Al* n'ont pas d'autre sens que celui de l'article joint à un nom propre de lieu.

un Bédouin qui nous a vus, je ne sais d'où, descend au galop d'une montagne, armé de pied en cap, et nous barre le passage. Il a reconnu notre malheureux Qâsem qui lui doit deux medjidiehs et quart (environ 10 francs). Il profite de l'occasion et déclare qu'il va nous empêcher d'avancer si son débiteur ne le solde pas. Qâsem me prie de payer cette somme que je retiendrai sur ses gages. Je m'exécute, et nous continuons avec les souhaits de bon voyage du créancier satisfait.

Nous arrivons au Wadi et au Kirbet Na'aour une demi-heure après. On nous engage à faire le tour par les hauteurs, car le chemin direct serait, paraît-il, impraticable. De la sorte, nous ne parvenons que 2 heures et demie plus tard au Wadi-el-Bahâl, où nous trouvons de l'eau. Depuis 30 minutes déjà, nous marchons sous des arbres séculaires, aux larges rameaux, dans une véritable forêt. C'est à ne pas y croire pour quiconque ne connaît que la Palestine cis-jordanienne. Le site est enchanteur : le ruisseau murmure au milieu des iris et des lauriers-roses, une fontaine jaillit tout auprès, le vallon est rempli de poésie ; l'Arabe nomade y a fixé sa tente : dressons-y la nôtre aussi pour quelques instants et déjeunons ; car il est une heure après-midi.

A l'endroit même où nous nous sommes arrêtés, le Wadi-el-Bahâl se réunit au Wadi-esh-Shita, qu'on peut appeler aussi Wadi Sar, car il descend du Khirbet Sar. — Après une heure et quart de halte nous contournerons la montagne qui s'élève à droite de cette vallée en descendant, et une heure et demie après nous avons atteint une vallée tout aussi poétique que la précédente. C'est le Wadi Sir qui arrose le pied de la colline appelée Arâq-el-Emir. Nous le traversons sous des bosquets de lauriers-roses, et quelques instants après nous jouissons du coup-d'œil tout particulier que présente ce site.

C'est une sorte d'amphithéâtre naturel dont les derniers gradins viennent se terminer au Wadi Sir en s'abaissant du nord-ouest au sud-est. Mais il a été singulièrement modifié par la main des hommes. Dans plusieurs de ses parties, le terrain a été nivelé, en particulier au nord pour former une grande terrasse, au sud pour y établir une construction, et de l'un à l'autre pour y permettre une voie de communication facile.

La colline a été couverte çà et là d'un revêtement dont les blocs sont fort considérables (1). En haut, vers le nord, la terrasse se termine par un rocher vertical sur une longueur d'environ 300 mètres. C'est dans cette masse rocheuse que se trouvent la galerie et les cham-

(1) M. de Saulcy a tracé un plan très exact de Arâq-el-Emir. Bædeker l'a reproduit dans son guide : *Palestine et Syrie* (Leipzig, 1882, édition française, p. 325).

bres intérieures qui ont tant intéressé les archéologues jusqu'à ce jour, sans qu'ils aient pu encore en déterminer la destination. Les inscriptions, en caractères hébreux très anciens, qu'on y voit, ont été lues, mais jusqu'ici l'interprétation historique en est restée douteuse. Nous avons nous-mêmes trop peu de temps à passer à Arâq-el-Emir pour chercher une solution à ces difficiles problèmes.

La voie qui descend de la grande terrasse est bordée de grosses pierres perforées dans lesquelles on aurait pu passer des traverses de bois. M. de Sauley croit avoir retrouvé là une voie sacrée. Et comme toute voie sacrée doit conduire à un lieu saint, à un temple, il en voit un dans le monument situé au sud, et appelé maintenant Kasr-el-Abd, château de l'esclave. Pour lui, ce serait un ancien temple ammonite. Les ruines en sont très remarquables : c'est un parallélogramme de 40 mètres de façade, sur environ 25 de profondeur. A l'extérieur, les blocs sont énormes; j'en ai mesuré un, pris au hasard, et j'ai trouvé 5^m,25 de long, 2^m,60 de haut, sur 1 mètre d'épaisseur; à l'intérieur l'appareil est beaucoup plus petit : sur le devant, la corniche est très ornementée, et au dessous, quatre lions sont sculptés en relief. Les colonnes et les chapiteaux, tombés à l'intérieur, ne ressemblent en rien à ceux des monuments juifs, grecs ou chrétiens que l'on rencontre d'ordinaire en Palestine. Pour toutes ces raisons on peut très bien se ranger à l'avis de M. de Sauley, et voir là un monument ammonite ou assyrien dans l'origine.

Je dis dans l'origine; car il est à peu près certain que plus tard, ce lieu et ce temple ont servi de refuge et d'habitation à Hyrcan, fils de ce Joseph, qui, sous le titre de fermier des impôts, gouverna la Judée de l'an 190 à l'an 176 avant J. C. (1). Hyrcan, victime de la jalousie de ses frères, dut se réfugier au delà du Jourdain, où il parvint à établir sa domination sur les Arabes. Fl. Josèphe décrit minutieusement sa résidence et tout ce qu'il dit convient parfaitement à Arâq-el-Emir.

« Hyrcan, dit-il, résolut de ne pas rentrer à Jérusalem, mais, s'étant
 « fixé au delà du Jourdain, il y faisait une guerre continuelle avec
 « les Arabes, en tuant un grand nombre et faisant les autres captifs.
 « Il bâtit aussi une *puissante forteresse* (βᾶριν ἰσχυράν), tout entière en
 « marbre blanc jusqu'au toit, et il y fit sculpter de très grands ani-
 « maux. Il l'entoura d'un large et *profond étang* (εὐρύπον). Dans le
 « flanc de la montagne placée en face, il creusa les roches proémi-
 « nentes, et y prépara des grottes de plusieurs stades de longueur.
 « Il y fit des appartements, les uns pour les festins, les autres pour le

(1) Cf. Flavius Josèphe, *Ant. Jud.*, XII, iv, 4.

« repos et les autres usages de la vie. Il y introduisit des eaux jaillissantes en abondance, soit pour l'agrément, soit pour l'ornementation de ce palais. L'ouverture des grottes fut faite très étroite, de sorte qu'un seul homme, et pas davantage, pût y entrer à la fois. C'était une précaution de sûreté prise contre la possibilité d'un siège de la part de ses frères, pour ne pas tomber entre leurs mains. Il construisit également de grands palais qu'il embellit de jardins spacieux. Après avoir terminé, il nomma cet endroit Tyr. Ce lieu se trouve entre l'Arabie et la Judée, au delà du Jourdain, non loin de l'Essebonitide.

« Hyrcan fut maître de ce pays pendant les sept années que Séleucus régna en Syrie. A la mort de celui-ci, Antiochus son frère, surnommé Épiphane, obtint la royauté... Hyrcan, voyant la grande puissance d'Antiochus, et craignant, s'il était pris par lui, d'être châtié pour ce qu'il avait fait aux Arabes, termina sa vie par le suicide. Antiochus se saisit de tout ce qui lui avait appartenu » (1).

Tout ce qui est indiqué dans cette page se retrouve dans les ruines de Arâq-el-Emir; la grande forteresse c'est le Kasr-el-Abd; l'étang large et profond se voit tout à l'entour et s'appelle maintenant Meidân-el-Abd, le cirque de l'Esclave. Ce palais dans le rocher se retrouve dans les galeries et les grottes sus-mentionnées, les aqueducs et canaux qui portaient l'eau sont encore reconnaissables. Et tout cela est bien dans la position géographique voulue. Arâq-el-Emir est donc bien le Tyros de Flavius Josèphe, le palais d'Hyrcan.

Toutefois l'historien juif a dû se tromper en disant que tout avait été fait par Hyrcan : il aura plus probablement utilisé et restauré des choses faites avant lui. On ne s'explique pas autrement cette architecture qui n'est nullement juive, et surtout ces animaux sculptés sur la façade au mépris de la loi des Juifs.

Qu'y avait-il donc là avant Hyrcan? J'avoue qu'il est très difficile de le déterminer d'une façon précise : les documents historiques font complètement défaut. Toutefois les Ammonites ayant très longtemps possédé cette région, il est bien permis de croire qu'ils y auront élevé un temple pour leurs divinités. Leur capitale, Rabbath-Ammon, n'était éloignée que de 3 h. 1/2 de marche.

J'ai parlé plus haut des inscriptions qui se trouvent à l'entrée des grottes : j'ai dit que le sens historique était douteux. Toutefois on est à peu près d'accord maintenant pour y lire le mot *Tobiah* répété

(1) Flavius Josèphe, *Ant. Jud.*, XII, iv, 11.

deux fois. C'est ainsi que l'a lu le Dr Lévy, de Breslau. M. de Saulcy, qui d'abord avait lu *Aragiāh*, a admis ensuite la lecture du docteur Lévy (1); de même le R. P. Van Kasteren, pendant son voyage d'il y a deux ans.

Or, au livre de Néhémie, deuxième d'Esdras d'après la Vulgate, il est question d'un *Tobiah Abed*, Ammonite, homme puissant, qui, d'accord avec Sanaballat, avec les Arabes et les Ammonites, voulait s'opposer au relèvement des murs de Jérusalem (II Esd., II, 10; IV, 1-8; VI, 1). — Ce titre de « serviteur » qui lui est donné ne semble pas vouloir dire qu'il fût esclave, puisque d'abord le contexte nous le montre comme un chef et que nous voyons plus loin des membres de sa famille contracter alliance avec la famille du grand prêtre de Jérusalem. Du reste le mot hébreu *Abed* ne signifie pas seulement esclave, mais encore serviteur, ministre, ambassadeur, courtisan. Ce Tobiah pouvait très bien être le représentant du roi des Perses, son client, son bénéficiaire dans ce pays alors soumis à sa domination.

Nous pouvons donc reconnaître dans ce *Tobiah 'Abed* le premier possesseur de Arâq-el-Emir. Son nom est inscrit sur cet étrange palais creusé dans le rocher, et la construction d'en bas aurait surtout retenu son titre, *Kasr-el-Abd*. C'est la seule explication biblique que nous puissions donner jusqu'à présent.

Les Bédouins, d'après le major Conder, donnent une autre origine toute légendaire. Certes, elle n'est nullement biblique, mais elle ne manque cependant pas d'intérêt. Qu'on me permette de la rapporter brièvement ici. L'émir, dont la colline en question a pris le nom « Arâq-el-Emir », avait une fille d'une grande beauté. Partant pour un long pèlerinage, il la confia à la garde d'un esclave noir. La princesse était aimée par l'esclave, et, en l'absence de son père, elle consentit à l'épouser s'il lui bâtissait un beau palais. Le noir se mit aussitôt à construire le palais avec ces blocs énormes que l'on voit encore aujourd'hui dans les ruines. Mais avant qu'il ne fût fini, « le cheval apparut »; l'émir irrité était arrivé sur la colline de l'est où il s'était arrêté. Aussi cette colline s'appelle en arabe, *Moutoul el Hisan*, « l'apparition du cheval ». L'esclave noir se laissa aller au désespoir : il fut brûlé par l'émir et enfoui sous une pierre. Que devint la princesse? L'histoire ne le dit pas (2).

C'est ainsi que les Arabes expliquent les noms de Arâq-el-Emir et de Kasr-el-Abd.

(1) Cf. *Hist. des Machabées*, par F. de Saulcy, Paris, Ernest Leroux, 1880, p. 124.

(2) Cf. *Heth and Moab*, by Claude Reignier Conder, London, 1883, p. 353.

Quoi qu'il en soit, c'est un lieu très intéressant qui mérite toute l'attention des voyageurs et des savants.

Nous le quittons vers 4 heures et demie pour nous diriger sur F'heis où nous devons passer la nuit. Si l'on en croyait la grande carte anglaise publiée par M. George Armstrong et ses collaborateurs, quelques instants suffiraient pour y arriver. C'est une erreur complète. F'heis est à trois heures au nord de Arâq-el-Emir, une demi-heure au dessus du village de Mahas où nous passons et où nous pouvons nous désaltérer à une excellente source. Malgré la fatigue de la journée, le chemin ne nous paraît pas trop long; car, jusqu'à Mahas, nous marchons au milieu d'une magnifique forêt aux arbres séculaires.

Il fait nuit, quand, par une descente difficile, nous arrivons à F'heis. Heureusement nos moukres et notre fidèle domestique, Ibrahim, nous y ont précédés. Nos lits de camp sont déjà dressés chez le bon missionnaire latin où nous passons la nuit. Ce digne prêtre rivalise de zèle avec les Sœurs du Rosaire (1) qui tiennent l'école de filles de la mission, pour nous offrir la plus cordiale hospitalité.

Nous ne sommes qu'à deux heures du Salt : nos moukres, enchantés d'avoir si peu de chemin à faire, y vont directement le lendemain. Quant à nous, nous prenons le chemin des écoliers pour aller voir Ammân, et regagner le Salt le soir même.

Pour faire ce détour, il ne faut pas perdre de temps, aussi sommes-nous en route de bonne heure, sous la conduite d'un indigène de F'heis. Qâsem m'a demandé congé pour quelques heures, afin d'aller voir sa famille campée dans les environs. Heureux de favoriser de si nobles sentiments, je lui accorde la faveur demandée.

Nous allons directement à l'est : au bout de vingt minutes, la route devient délicieuse, nous sommes au milieu d'un bois de toute beauté : les arbres, chênes verts, térébinthes, pins, sont très grands, et forment un berceau de verdure continu. Malheureusement, nous n'en jouissons que pendant une petite heure, puis nous descendons dans une plaine et des vallons dénudés. Des Bédouins y sont campés. A l'un des douars, nous apercevons tous les hommes réunis sous la même tente. Le cheik s'avance vers nous, et nous invite à nous arrêter pour faire fête avec lui. Il nous rappelle que le grand jeûne musulman, le Ramadan, est terminé et que nous sommes au premier jour du Beiram. Nous remercions de notre mieux, et nous continuons notre marche. Cà et là quelques

(1) La congrégation des Sœurs du Rosaire a été fondée en 1880 à Jérusalem par M. le Chanoine Tannous, chancelier du patriarcat latin. La maison mère est à Jérusalem : toutes les sœurs sont Arabes : déjà elles occupent un bon nombre de postes dans les missions du patriarcat latin.

ruines : à gauche Dabbouk, à droite Umm-es-Semmak, Umm-ed-Douba'a, et El Melfouf. Après trois heures de marche, nous arrivons à Ain Amman, fontaine abondante, à dix minutes en avant de la ville, au S.-O. Nous y déjeunons, et nous y sommes agréablement distraits par l'arrivée d'un grand troupeau de chameaux qui descend des collines et vient prendre sa provision d'eau, sans doute pour plusieurs jours, à l'abreuvoir formé par la fontaine. Il nous prend fantaisie de goûter au lait de chamelle : le gardien du troupeau se prête à nos désirs; tous nous trouvons ce lait excellent, d'un goût à la fois sucré et relevé qui le rend très appétissant. Nous revenons plusieurs fois à la charge; l'un de nous veut même se donner le plaisir de le traire lui-même, mais il a maille à partir avec le petit chameau qui, à force coups de museau, veut éloigner de la mamelle maternelle la main qui lui ravit sa nourriture.

On sait que l'ancienne capitale des Beni-Ammon, la Rabbah de Josué et de Samuel, la Philadelphie des Grecs, l'Ammân des Arabes a été concédée, avec son territoire, par la Sublime Porte, aux Tcherkesses ou Circassiens sortis de Russie. Leur haine pour la Russie reste vivace, aussi nous faut-il éluder les questions insidieuses qui sont posées pour savoir s'il y a des Russes parmi nous.

Les proportions de cette chronique ne me permettent pas de refaire ici l'histoire biblique et profane d'Ammân. Ce sera plus tard, j'espère, la matière d'un travail spécial. Je me borne aujourd'hui à répéter, après beaucoup d'autres, que ses ruines sont nombreuses et très belles encore, soit dans la ville basse ou ville des eaux, soit dans la ville haute ou citadelle. L'existence de ces deux villes est facile à constater et permet d'interpréter dans leurs vrai sens les versets 26-28 du chapitre XII du II^e livre des Rois. — Dans la ville haute, la citadelle, un temple aux colonnes gigantesques, un autre temple, un édifice très original sans apparence extérieure, mais assez beau à l'intérieur, des citernes, et d'autres constructions se voient encore : dans la ville basse, des colonnes sans nombre, restes des colonnades qui traversaient la cité (l'une d'elles couchée sur le bord du chemin, a une inscription que je ne puis estamper à cause de la malveillance des Tcherkesses), plusieurs temples, une basilique, un grand monument difficile à qualifier, servant maintenant de mosquée, les anciens ponts, l'Odéon, des propylées, un théâtre avec 48 gradins, capable de contenir 6.000 spectateurs, très bien conservé; telles sont les merveilles qu'il y a à voir et à étudier. Malheureusement tout cela disparaît de jour en jour : les Tcherkesses sont des Vandales pour l'archéologie : ils prennent sans pitié tout ce qui peut servir à leurs constructions,

et vont, sans aucun respect, adosser leurs maisons aux plus beaux monuments. L'un d'eux a trouvé de bon goût d'aller bâtir sa demeure dans les loges du théâtre, au sommet des gradins! Pour moi je ne puis m'empêcher de regretter l'arrivée de ces fanatiques musulmans sur les ruines d'Ammân, et sur celles de Djerasch où nous les avons également trouvés. Elles étaient bien plus en sécurité alors que le Bédouin seulement venait de temps à autre y planter sa tente.

Il nous faut cinq grandes heures pour revenir d'Ammân au Salt par une route qui présente peu d'intérêt et point d'ombre. La région des bois se termine auparavant; nous ne la retrouvons qu'en arrivant au Salt. Sur notre route, peu de chose qui mérite d'être signalé, tout au plus Et-Tell à gauche, puis Kh.-el-Khouldeh à droite. A une fontaine, nommée Aïn Hemar, Qâsem nous attend, fidèle au rendez-vous. Il nous mène directement à la capitale actuelle de la Belka, au Salt.

C'est là que je vais interrompre le récit de notre voyage. Il serait trop long d'en insérer la seconde moitié dans le présent numéro. Ce sera pour le suivant. C'est donc au Salt que je donne rendez-vous aux bienveillants lecteurs.

*
* *

Quand nos cours et nos examens ont été terminés, nous avons senti le besoin de respirer un peu le grand air, mais afin de le faire d'une façon utile, nous avons résolu d'explorer une partie des routes romaines partant de Jérusalem et allant vers le nord et le nord-ouest.

Pour ceux de mes compagnons qui faisaient ce voyage pour la première fois, nous avons visité les localités situées sur ces routes ou à peu de distance, Shafât, Beit Hannina, Nebi-Samouil, El Jib (ancienne Gabaon), Biddou, El Koubeibeh avec ses ruines si intéressantes, Beit-Anan (sans doute Elon-Beth-Hanan), Beit-Likia, Beit-Our-et-Tahta (Béthoron inférieure) avec ses ruines juives et chrétiennes, Beit-Sira, Beit-Nouba (l'une des anciennes Nob), Yalo (Aialon), Amwas, l'Emmaüs Nicopolis et par conséquent très probablement l'Emmaüs évangélique. Sur ce parcours nous avons constaté toutes les bornes milliaires déjà connues, et à peu près à moitié chemin entre Beit-Our-et-Tahta et Beit-Sira nous en avons découvert une nouvelle, qui, jusqu'à présent ne figure pas dans les cartes. Dans la partie visible, aucune trace d'inscription; mais, comme elle est aux deux tiers enfouie, il y a encore quelques chances d'en découvrir quand elle sera sortie de terre.

Nous avons vu avec plaisir les progrès opérés déjà par les RR. PP. Trappistes dans leur nouveau monastère et dans les terrains environ-

nants à El-Atroun. Avec le T. R. P. Prieur des Trappistes, nous avons visité ce pauvre village actuel d'El-Atroun, et nous avons fait des vœux pour que les magnifiques ruines des croisés et des temps antérieurs puissent être déblayées et restaurées.

Nous sommes rentrés à Jérusalem par la grande route. Une halte d'une demi-heure fut faite au village d'Abou-Gosch (Kyriat Yarim et Kyriat el-Enab), et nous permit de revoir la vieille église dite de Saint-Jérémie. Le gouvernement français, qui la possède, doit en faire commencer d'ici peu la restauration.

*
* *

En terminant nous indiquons la situation de l'École Biblique à l'automne de 1892. Trois jeunes prêtres sont venus s'installer au couvent de Saint-Étienne dans le but de compléter leurs études d'Écriture Sainte.

Les cours d'exégèse, qui servent de cours d'hébreu, seconde année, ont vingt trois auditeurs : ces trois ecclésiastiques, neuf religieux Augustins de l'Assomption et onze Dominicains.

Le cours d'hébreu, première année, est suivi par un des ecclésiastiques déjà mentionnés, deux Dominicains Espagnols, et onze religieux Assomptionnistes nouveaux.

Les cours d'arabe se partagent les étudiants des deux années dans la même proportion.

Les cours d'archéologie et de géographie réunissent tout le monde, de 32 à 34 personnes.

Le cours d'assyriologie a été commencé avec quatre auditeurs.

La gamme des nationalités est des plus variées : l'Espagne, l'Allemagne, l'Italie, l'Autriche, la Pologne, la Belgique sont représentées, mais l'immense majorité est française.

Voici le programme des Conférences données tous les lundis depuis le 21 novembre :

CONFÉRENCES HISTORIQUES ET ARCHÉOLOGIQUES, le lundi à 3 heures et demie du soir : L'ÉGYPTE, — LE PATRIARCHE JOSEPH, par le T. R. P. LAGRANGE, prieur du couvent de Saint-Étienne; 21 et 28 novembre. — MASPHA, — LE PROPHÈTE ÉLIE, — LE THABOR, par M. l'abbé HEYDET, prêtre du patriarcat; 5, 12 et 19 décembre. — JÉRUSALEM SOUS LES EMPEREURS BYZANTINS, par le T. R. P. GERMER-DURAND, supérieur de N.-D. de France; 2, 9 et 16 janvier. — LE TOMBEAU DE SAINTE ANNE, par le T. R. P. CRÉ, directeur au séminaire de Sainte-Anne; 23 janvier. — OU ONT ÉTÉ TROUVÉES LES RELIQUES DE SAINT ÉTIENNE? — LA BASILIQUE D'EUDOXIE, par le R. P. SÉJOURNÉ, des Frères Prêcheurs; 30 janvier et 6 février.

FR. PAUL-M. SÉJOURNÉ,

des Fr. Prêcheurs.

CONGRÈS DES ORIENTALISTES.

Il est assurément trop tard pour donner un compte rendu détaillé des séances du neuvième congrès des Orientalistes, qui s'est tenu à Londres au commencement de septembre, mais il ne sera pas superflu de signaler les principales théories émises dans le domaine sémitique. Le désaccord qui avait éclaté dans les derniers congrès n'a pas cessé, puisque les savants français se sont tenus à l'écart. Il semble même que le congrès a eu un caractère anglais très prononcé.

Le président, professeur Max Muller, a traité, dans le discours d'ouverture, des progrès des sciences de linguistique. Il reporte à dix mille ans avant J. C., le temps où la langue aryenne primitive était parlée avant de se subdiviser en ses divers dialectes. Cette langue a pu dériver d'une langue antérieure où elle se serait confondue avec la langue mère des idiomes sémitiques. M. Max Muller déclare que si les savants n'aiment pas à traiter cette question qui ne peut encore être résolue d'une manière scientifique, nul savant ne voudrait non plus nier la possibilité d'une origine commune des deux langues, durant leur période radicale, avant le développement des formes grammaticales. On voit que l'illustre maître reste fidèle à sa théorie déjà bien entamée.

M. Pinches (British Museum) a lu un mémoire sur « la nouvelle version de l'histoire de la création ». Ce document est une tablette babylonienne qui aurait appartenu à l'école d'Eridou. Cette histoire diffère de celles qui ont été trouvées jusqu'à présent, ne dispose pas les faits comme la Genèse, mais aurait une curieuse ressemblance avec le chapitre huitième des Proverbes.

Dans la sous-section assyro-babylonienne, les reproches que M. Oppert adresse depuis longtemps à l'école de Leipzig, qui montra une grande hésitation à interpréter les textes, ont été reproduits par M. Sayce, président de ce groupe. Il exprime un désappointement du peu de progrès qu'on a faits dans cette voie depuis vingt ans.

M. Sayce fait ressortir l'importance des découvertes de Tell Amarna, confirmées par celle de Lochis, au point de vue de l'état social et politique du pays de Chanaan avant Moïse.

Cette même section a entendu un mémoire de M. Hommel, de Munich, sur « l'origine babylonienne de la civilisation égyptienne ».

La conclusion, qui est en harmonie avec la Bible, repose sur l'identité des divinités, de leurs noms, et même des signes les plus anciens pour les désigner. Par exemple, dans les deux pays, Osiris était représenté par un œil et un siège. La communication était donc directe entre les deux pays, et la civilisation babylonienne, la plus ancienne des deux. L'auteur rejette cependant la théorie qui considère l'égyptien comme une langue proto-sémitique et lui trouve des affinités avec le sumérien (?).

C'est dans la section égyptienne que nous trouvons la Bible directement touchée. M. Heckler a donné connaissance d'un fragment de manuscrit sur papyrus, contenant une partie de Zacharie et de Malachie (Version des Septante). Le mémoire porte un titre à sensation « le plus ancien manuscrit de l'Ancien Testament » ; mais les preuves qu'on donne pour le justifier paraissent peu concluantes.

Je le répète, ces quelques lignes sur un événement déjà loin de nous viennent trop tard ; elles seront encore très opportunes, si elles font comprendre à quelqu'un l'importance théologique des études orientales, et lui inspirent le désir efficace de s'y livrer.

Fr. J. L.



LES HEBREUX ÉTABLIS EN PALESTINE

AVANT L'EXODE.

La thèse énoncée dans cet intitulé, nous croyons l'avoir démontrée au moyen des données fournies par le Bulletin de victoire de Tutmès III à Karnak, par les tablettes d'El-Amarna, par le récit de Manéthon concernant les prétendus *Pasteurs-Jérosolymitains*, ainsi que par le passage I *Paralip.*, VII, 21. Cette thèse est si neuve et si surprenante à première vue, qu'il ne saurait pas, nous semble-t-il, déplaire aux lecteurs de la *Revue biblique* de l'entendre corroborer toujours davantage au moyen de données nouvelles.

Nous pensons avoir découvert une pareille donnée dans le contenu du passage biblique I *Paral.*, VII, 24. Ce passage porte ce qui suit : *Et sa fille* (du patriarche Éphraïm) *fut SHEERA, laquelle bâtit BETH-HORON l'inférieure et la supérieure et UZZEN-SHEERA.* Sheera, mentionnée dans ce passage, était, en sa qualité de *filles* du patriarche Éphraïm, la propre sœur des deux fils de ce dernier, *Ezer* et *El'ad*, tombés sous le glaive des Géthéens. A Sheera nous entendons attribuer par l'écrivain biblique, qui relate une très vieille tradition, la construction d'une sorte de *tripolis* ou de *trois villes*, savoir *Beth-horon* la supérieure, *Beth-horon* l'inférieure et *Uzzen-Sheera*. En dehors du présent passage, la dernière de ces trois villes n'est plus mentionnée dans la Bible. Cependant, le nom qu'elle porte nous est garant que ces trois villes furent redevables de leur existence à *Sheera*, qui, en joignant son propre nom au nom qu'elle imposa à la troisième, s'affirme en qualité de créatrice de cette ville et de ses deux sœurs, *Beth-horon* l'inférieure et *Beth-horon* la supérieure. Ces deux dernières auront été construites par elle en souvenir de ses deux frères, tombés sous les coups des Géthéens, la troisième pour perpétuer son propre souvenir.

Beth-horon la supérieure et *Beth-horon* l'inférieure ont continué à subsister jusqu'au temps de Flavius Josèphe, et elles sont mentionnées fréquemment dans la Bible depuis l'époque de la conquête du pays de Chanaan par les Hébreux (1). Il est fait mention de *Beth-horon* la supérieure dans le passage *Josue*, X, 10-11. Or, voici la donnée qui découle du fait de l'existence de cette ville à l'époque de la conquête de ce territoire par les Hébreux de Josué, rapproché du contenu du v. 26 du 1^{er} livre des *Paral.*, VII.

Dans le dernier passage, cette ville est dite bâtie par *Sheera*, fille du patriarche Éphraïm et sœur de ses deux fils *'Ezer* et *El'ad*, massacrés par les Géthéens environ quatre siècles avant l'entrée des Hébreux dans le pays de Chanaan en 1460. Or l'existence de cette ville antérieurement à l'entrée des Hébreux de Josué sur son territoire se trouvant affirmée expressément dans le passage cité du livre de *Josué*, il s'en-

(1) L'emplacement de ces deux villes a été retrouvé dans les deux localités appelées maintenant *Ur el-Foka* et *Ur el-Tahta* (Robinson, *Reise III* S. 273 ff). Voir Dillmann, *Numeri, Deuteronomium und Josua*, p. 487.

suit que le contenu du passage I *Paral.*, VII, 23 reçoit de ce côté-là une éclatante confirmation en ce qui concerne la haute antiquité y attribuée à Beth-horon la supérieure et à ses deux sœurs.

On comprend que ce résultat, qui s'offre de lui-même à quiconque confronte les deux passages bibliques en question, ait mis aux abois les commentateurs, qui ignoraient l'établissement de colonies d'Hébreux en Palestine longtemps avant l'entrée des Israélites dans le pays de Chanaan. Aussi, le savant exégète allemand M. Keil (1) a-t-il cru, en désespoir de cause, ne pouvoir mieux faire, pour sortir d'embarras, que de substituer au patriarche Éphraïm, dont *Sheera* est dite être la fille, un éphraïmite homonyme inconnu, en dépit du contexte évident des vv. 21-24; de lui attribuer *Sheera* pour fille et de prétendre qu'elle aurait, — non pas *bâti*, — mais *reconstruit* les deux Beth-horon après la conquête du pays de Chanaan par les Hébreux.

C'est là, on en conviendra, non pas dénouer, mais *couper* le nœud qui gêne (2). Bertheau (3) essaie d'esquiver la difficulté en prétendant que rien ne nous contraint de voir dans *Sheera* une fille d'Éphraïm dans le sens propre du mot.

Il résulte clairement de ce qui précède que le contenu du v. 24 en question apporte une confirmation éclatante du fait de l'établissement de colonies d'Hébreux en Palestine avant l'arrivée en cette contrée de leurs compatriotes sortis d'Égypte sous la conduite de Moïse. Si l'on rapporte avec nous le fait du premier établissement de ces colonies d'Hébreux à l'époque du règne du monarque égyptien Ahmès I^{er}, on arrive à pouvoir expliquer aisément et naturellement le passage I^{er} *Paral.*, VII, 20-24, qui, sans cela, reste une énigme insoluble.

Nous pensons pouvoir inférer du contenu du v. 24 rapproché de celui des précédents versets, que les deux fils d'Éphraïm *Ezer* et *El'ad* étaient encore *célibataires* au moment où ils furent massacrés par les Géthéens, et qu'ainsi *Sheera*, leur sœur, qui les avait accompagnés dans leur exode forcé à *Sharohana*, devint l'héritière du territoire, conquis jadis par eux sur les habitants de la contrée et sur lequel elle bâtit les trois villes mentionnées v. 24 (4).

Il ne sera pas oiseux de faire remarquer, qu'il résulte de l'inscription biographique de l'amiral égyptien *Aahmès* au service du roi Ahmès I^{er} Hyksôs et que les Hébreux, établis momentanément à *Sharohana* au sud de la Palestine après leur expulsion d'Égypte, avaient des *femmes* parmi eux. Ceci résulte de la mention faite par *Aahmès* de *deux femmes* parmi les prisonniers de guerre tombés entre ses mains lors de la prise de cette ville (5).

Il ne sera pas, croyons-nous, superflu d'examiner brièvement le rapprochement que prétend faire Bertheau (6) entre le passage I *Paral.*, VIII, 13 et le passage I *Paral.*, VII, 21-24. Dans le premier passage est mentionné un personnage nommé *Beriah* tout comme le fils né au patriarche Éphraïm après la mort de ses deux fils *Ezar* et *El'ad*, ainsi qu'une défaite infligée par ce *Beriah* et ses compagnons d'armes aux Géthéens. Mais rien dans le contexte n'insinue l'identité de ces deux *Beriah*.

(1) *Die Chronik*, p. 102.

(2) L'inanité de cette échappatoire saute aux yeux de quiconque ne perd pas de vue que, en remontant du v. 29, où est mentionnée la naissance de Josué, nous avons devant nous la série de ses ancêtres jusqu'au patriarche Éphraïm inclusivement, dont, selon le v. 24, *Sheera* était la fille.

(3) *Die Bücher der Chronik*, p. 84, *initio*.

(4) Les deux Beth-horon se trouvaient à l'ouest de Gibéron ou de Gabaon, par conséquent au nord-ouest de Jérusalem.

(5) Voir la ligne 14 de cette inscription dans l'ouvrage du P. de Cara, *Gli Hyk-Sôs*, p. 326.

(6) *Ouv. cité*, p. 92 et suiv.

Bien au contraire. En effet, la qualité de *Benjaminite* attribuée à Beriah dans le passage VIII, 13, montre clairement qu'il s'agit là d'un Beriah absolument différent de Beriah, fils d'Éphraïm et petit-fils de Joseph. Comme tel, ce dernier n'appartenait aucunement au clan *Jakob-àar*, mais au clan *Josep-ar* du Bulletin de victoire de Tutmès III à Karnak, tandis que le second, en tant qu'issu de Jacob par l'intermédiaire de son fils Benjamin, appartenait à la tribu *Jakob-àar*, qui avait son siège principal à Jérusalem. Avec ceci concorde très bien le fait de l'établissement postérieur à Jérusalem d'une partie des descendants de Beriah, le *Benjaminite* (VIII, 28). L'autre Beriah resta fixé en Égypte.

Nous croyons pouvoir inférer de ce qui précède que *Beriah*, mentionné VIII, 13, est postérieur d'environ *trois quarts de siècle* à son homonyme, fils d'Éphraïm, et que la défaite infligée par le premier aux habitants de Gath fut postérieure au triomphe remporté à Mégiddo par Tutmès III, dans la *première* année où il régna seul, après la mort de la reine *Hatasou*, sur la coalition des vassaux palestiniens de l'Égypte. Il n'est sans doute pas absurde d'admettre que les Géthéens de l'époque de Tutmès III aient été au moment de la lutte dans les rangs de l'armée du monarque égyptien, leur suzerain, comme l'avaient été jadis leur pères sous Ahmès I^{er}. C'est ce dont Beriah et les autres Benjaminites, leurs compatriotes, auront voulu tirer vengeance, suivant en cela l'exemple des deux fils d'Éphraïm, qui payèrent de la vie leur agression contre le territoire des habitants de Gath. Beriah, le Benjaminite, et ses compagnons réussirent mieux dans leur entreprise, car, ainsi que nous l'apprend le passage VIII, 13, ils infligèrent une défaite aux Géthéens. Les données manquent pour pouvoir préciser la date de cet événement.

L'abbé FL. DE MOOR.

BIBLIOGRAPHIE

REVUE DES LIVRES.

Keiliusschriftliche Bibliothek, heraus gegeben, von SCHRADER. — Band III, 1^{re} Hälfte. — Reuther, Berlin.

Ce nouveau fascicule contient les textes historiques se rapportant à l'Ancien Empire babylonien. La part principale est due à M. Jensen, qui a abordé, le premier après Armand, l'ensemble des textes de Gudea, dont il faut cependant excepter les deux grands Cylindres du Louvre. Sa préface exprime une opinion nouvelle et sans doute juste sur le caractère du sumérien employé par Gudea. Sa traduction des textes est inédite en maints endroits, et souvent heureuse. Des notes concises et très nombreuses enrichissent particulièrement ce travail.

La suite de l'ouvrage est due partie au même, partie aux autres collaborateurs de M. Schrader, et n'est pas de moindre mérite.

Il restera néanmoins beaucoup à dire à la critique spécifiquement assyriologique. Par exemple, *Nin-gul* nom de déesse, est une fausse lecture pour *Nin-Sun*, qui est prouvée par cyl. B, 23,20 où la désinence *na* impose *Nin-Sun - (na)*.

On ne peut admettre que le pays de Lullubi se trouvât à l'ouest; c'était une nation chaldéenne, si l'on peut s'exprimer ainsi, comme il appert par l'inscription du roi de Lullubi, *Anubanini*, que j'ai publiée dans le Recueil des travaux, etc.

Une montagne de Hânu pouvait se trouver dans un pays autre que le pays de Hâna.

M. Jensen n'a pas connaissance de l'article de M. Heuzey (*Revue archéologique*, 1891) où est bien précisée la nature de l'objet allégué dans la statue B de Gudea VI, 31, 36, et qui est une sorte de masse ou casse-tête.

M. Peiser (p.175) ignore l'existence d'une traduction de l'inscription de Nabû-abiliddin que j'ai publiée dans la Zeitschrift für Assyriologie en 1889 ou 1890, etc., etc.

Fr. V. SCHEIL, O. P.

CRITIQUE TEXTUELLE.

I. *Studia biblica*, by members of the University of Oxford, vol. III; Oxford, of the Clarendon Press, 1891. In-8°, 325 p. — Environ 15 Fr.

Les gens d'étude qui ont suivi avec intérêt la vigoureuse polémique dirigée par le regretté abbé Martin contre les manuscrits grecs onciaux ne seront pas fâchés d'apprendre que ses idées n'ont pas été complètement abandonnées. Il s'appuyait surtout sur l'autorité de la version syriaque Peschito, et chemin faisant il démontrait qu'on avait eu tort de lui préférer comme plus ancien le texte publié par le Rév. Cureton. M. G. H. Gwilliam a repris la question. Dans un premier article publié dans les *Studia biblica* (1885), *A Syriac Biblical Manuscript of the fifth century*, il avait abouti aux conclusions suivantes :

1° Nous avons dans le texte reçu de la Peschito la même version, avec toutes ses

particularités importantes, qu'on lisait dans l'Église d'Édesse au milieu du cinquième siècle;

2° Nous arrivons ainsi à une époque au moins contemporaine des plus anciens manuscrits grecs, ces fameux onciaux. La Peschito leur est contraire, favorisant ordinairement le *textus receptus*. Si on préfère les onciaux à la Peschito, il faut résolument admettre que l'Église syrienne a fait sa version sur une Vulgate fort corrompue;

3° Si la version Cureton était plus ancienne que la version Peschito, on devrait trouver des traces évidentes de son existence dans les citations de saint Ephrem et dans le plus ancien manuscrit de la Peschito que l'auteur croit être le Codex Add. 14,459, qu'il date de 450 ap. Jésus Christ. Or tel n'est pas le cas. L'auteur ne combat pas ouvertement le préjugé régnant en Angleterre sur l'antiquité de la version Cureton, mais il y a beaucoup d'éloquence dans sa comparaison de la Peschito, si ancienne et si universellement approuvée, avec le manuscrit Cureton, solitaire, unique, sans appui, dont les variantes ont le caractère de gloses et de corrections linguistiques.

Une note empruntée aux travaux de M. Woods, confirmait ces conclusions pour ce qui regarde saint Ephrem : « D'après l'examen de ses citations, il est évident que saint Ephrem n'a pas fait usage de la version Cureton ».

M. Woods est revenu sur ce sujet. Dans le volume des *Studia biblica* que nous analysons aujourd'hui, il rétracte sa note. Son article a été publié après sa mort, sous ce titre : *An examination of the New Testament quotation of Ephrem Syrus*. C'est une collation fort diligente du texte syriaque de saint Ephrem avec les deux versions rivales en tenant compte du texte grec. Mais les conclusions semblent dépasser le résultat qu'on peut obtenir de cette comparaison. M. Woods reconnaît que saint Ephrem cite librement et paraphrase. Ceci posé, sur 168 citations du Nouveau Testament, « 43 concordent exactement avec la Peschito, et ce nombre serait presque doublé si nous laissions de côté de légères variations telles qu'on les trouve dans toutes les citations ». Voilà donc l'antériorité de la Peschito bien établie. *Quid* du manuscrit Cureton? M. Woods ne trouve qu'un seul passage (S. Jean, 1, 3) qui paraisse significatif. Il conclut : « Les citations qui ont été discutées sont suffisantes pour prouver que la Curetonienne a eu une influence quoique légère et peut-être indirecte sur les citations d'Ephrem ».

La conclusion, si modeste qu'elle soit, paraît encore exagérée, car enfin il sera toujours également possible que saint Ephrem ait eu, lui aussi, sur la version Cureton une influence légère et peut-être indirecte.

M. Woods remarque très justement, à propos d'une citation (Ephes. 111, 19), qu'il y a chez saint Ephrem un effort pour rendre le texte grec plus exactement.

Mais ceci ne suppose nullement une source syriaque préexistante.

Tout ce mouvement s'explique assez simplement. On a abouti dans l'Église syrienne à une revision de la Peschito : il suffit de rappeler Philoxène de Maboug (488 et 518) et Thomas de Harkel (616). Cette grave mesure suppose un stage intermédiaire dans lequel on discutait les leçons de la Peschito ; si on les croyait moins bonnes, on s'en écartait sans scrupule. La Peschito n'était alors ni *authentique* comme notre Vulgate, ni *authorized* comme la version anglaise. C'est ainsi que s'expliquent les leçons de saint Ephrem, différentes de la Peschito, même lorsqu'il s'en écarte délibérément.

Aussi dans ce même volume, M. G. H. Gwilliam, a repris l'apologie discrète de la Peschito. « *The materials for the Criticism of the Peshitto New Testament* ».

Après avoir énuméré les principaux et les plus anciens manuscrits, l'auteur se demande quel parti on peut tirer de la Massore syrienne. Il la croit d'origine juive,

mais comme elle est postérieure aux meilleurs manuscrits, elle n'a pas pour nous l'importance de la Massore juive par rapport à l'Ancien Testament. Mais parmi les manuscrits eux-mêmes, quelle recension choisir, celle des Jacobites ou occidentaux, celle des Nestoriens ou orientaux? La comparaison entre les deux systèmes est présentée par rapport aux cinq premiers chapitres de saint Marc, résultant de la collation de quinze manuscrits. On voit que les deux courants se sont immobilisés dans chaque camp. Je me permettrai d'ajouter au témoignage des quatre manuscrits nestoriens de l'auteur, celui d'un manuscrit qui a été envoyé de Mossoul au Révérendissime Père Général de l'Ordre de Saint-Dominique.

Le premier acquéreur le croyait du cinquième siècle. M. l'abbé Graffin, si compétent en littérature syriaque, le fait remonter au huitième siècle : peut-être ne date-t-il que du douzième. Il contient les Évangiles depuis saint Mathieu, xi, 10, jusqu'à saint Jean, ix, 39, mais avec quelques lacunes, et confirme exactement les leçons nestorienne citées.

Dès lors quel texte choisir? M. Gwilliam conclut, d'une collation attentive avec les plus anciens manuscrits, que le texte jacobite est le plus pur et mérite d'être considéré comme prénestorien ou antérieur à la division. D'ailleurs les divergences sont extrêmement minimes et intéressent le philologue beaucoup plus que le théologien.

Il semble donc que tout est prêt pour une édition de la Peschito qui corrigerait quelques-unes des leçons que nous avons dans les éditions dérivées de Widmannstadt: nous aurions ainsi, pour conclure avec l'auteur, un texte qui, beaucoup mieux que le manuscrit Cureton, aurait droit au titre d'ancienne version syriaque.

Il faut donc féliciter M. Gwilliam de ses recherches, mais pourquoi commencer son article en opposant le zèle des Orientaux à l'incurie de notre moyen âge? Nos *Correctoria* ne supposent-ils pas autant de zèle que leur Massore?

Le même volume des *Studia biblica* contient une étude sur le texte de l'Ancien Testament : « *The Introduction of the square Characters in Biblical manuscripts. — Ad. Neubauer* ».

L'auteur adopte la tradition du Talmud et des Pères : l'introduction des caractères carrés eut lieu au temps d'Esdras. A cette époque l'ancienne écriture n'était pas encore considérée comme sacrée. On put donc faire des copies en caractères araméens pour la commodité de ceux qui s'étaient accoutumés à ces formes qui envahissaient tout l'Orient. Les deux écritures furent employées jusqu'aux Macchabées. Durant la persécution, les exemplaires ayant été détruits, on dut recourir à des copies venues de Mésopotamie, écrites en caractères carrés. L'auteur mentionne l'inscription de la porte Triple à Jérusalem, qu'il lit : כלב בן יוסף בן יוחנן. « Caleb fils de Joseph fils de Jochanan ». Un examen réitéré de cette inscription m'a convaincu que chacune des deux lignes est précédée d'un *resch* : il faut donc probablement lire Rabbi Caleb et Rabbi Joseph. De plus, Caleb pourrait très bien se lire Malek, et Jochanan doit être remplacé par Motadef ou Motaref. Sans doute le sens est moins facile, mais ne faut-il pas tenir avant tout à une lecture exacte? Si on trouvait l'époque de ces deux Rabbi, on saurait naturellement de quand date l'inscription.

II. The old Testament in Greek, According to the Septuagint, ed. by H. BARCLAY SWETE, vol. II, 1 *Chronicles. — Tobit*; Cambridge at the University Press 1891. Petit in-8°, XV-879 p. — 7 Sh. 6 d.

Ce qu'est la version syriaque pour la critique textuelle du Nouveau Testament, les Septante le sont, et beaucoup plus encore, pour la plus grande partie de l'Ancien, puisque cette traduction, et peut-être ses manuscrits, sont antérieurs à la Massore qui

a immobilisé le texte hébreu. L'école anglaise a toujours attaché une grande importance à leur témoignage, même à l'époque où les protestants conservateurs allemands adhéraient avec une fidélité superstitieuse au texte massorétique. Le volume qui vient de paraître est le deuxième de l'édition critique manuelle publiée par l'Université de Cambridge. Comme la *Revue biblique* n'a pas eu occasion de parler du 1^{er} volume paru en 1887, il n'en sera pas inutile de dire un mot de la manière dont l'œuvre est conçue.

Les syndics de l'Université se proposent de donner le même texte en deux éditions qui ne différeront par conséquent que par l'*apparatus criticus*. On imprime le texte du manuscrit du Vatican; à son défaut, le manuscrit Alexandrin; à défaut de tous deux, le manuscrit oncial le plus important. Grâce à un système très simple et très ingénieux d'indications typographiques, on sait toujours quel est le manuscrit dont on a le texte sous les yeux. Des notes placées au bas des pages indiquent les variantes des manuscrits dont on ne suit pas le texte. On essaye même de préciser les corrections de première, seconde, troisième et quatrième main. Une double numérotation des versets se réfère à l'usage grec et à l'usage hébreu.

Dans le 2^e volume on a imprimé le texte complet du manuscrit sinaïtique du livre de Tobie au-dessous du texte du manuscrit du Vatican.

Édition vraiment remarquable, qui remplacera Tischendorf si les espérances des savants anglais ne sont pas exagérées. Sans doute on ne doit pas perdre de vue une édition critique des Septante, dans laquelle il faudra choisir entre les meilleures leçons, mais les temps ne sont pas venus, et ce qu'on peut faire de plus utile aux travailleurs, c'est de mettre à la portée de tous l'étude des grands manuscrits dont les éditions phototypiques sont inabordables à la plupart des bourses.

III. A Concordance to the Septuagint and the other Greck versions of the Old Testament, by the late, EDEVIN HATCH and HENRY A. REDPATH. Part. I, A — Bop0; Oxford, at the Clarendon Press, 1892. In-4^e, VI, 232 p. — 1 Guinea.

Il y aura 6 parties. Les souscripteurs ne paieront chacune que 14 S. C'est encore une tentative de familiariser le public avec la connaissance des manuscrits onciaux, et cette fois sous la forme d'une Concordance. De plus, on mentionne les restes des autres versions d'après l'édition de Field.

Nous savons toujours par l'emploi des sigles A V S R, quelle est la leçon du manuscrit Alexandrin, de celui du Vatican, du Sinaïtique et de l'édition Romaine de Sixte-Quint.

On indique aussi le mot hébreu ou les mots hébreux qui représentent, quelquefois certainement, d'autres fois vraisemblablement, le mot grec cité.

Ce travail considérable entrepris par M. Hatch et interrompu par sa mort, sera continué par M. Redpath. On ne peut qu'admirer l'ingéniosité de l'ordonnance et la beauté de l'impression : il est cependant permis de regretter l'exclusion des noms propres, surtout lorsqu'il s'agit de noms de pays.

IV. Notes on the hebrew text of the books of Samuel, by the Rev. S. R. DRIVER D. D.; Oxford, at the Clarendon Press, 1890. In 8^e, XCVI-296. — 14 S.

C'est une application de la critique textuelle au livre de l'Ancien Testament où elle trouve peut-être le plus à s'exercer à cause des divergences aussi étonnantes qu'intéressantes qu'offre le texte des Septante. On sait que ce travail a déjà été fait plusieurs fois, en particulier par Wellhausen qui, d'après M. Driver, tient le juste milieu entre Thenius trop favorable aux LXX, et Keil trop esclave du texte massorétique. M. Driver, qui sait très bien que désormais la paléographie sémitique jouera un rôle considérable dans ces questions, commence son livre par une introduction sur la paléographie hébraïque et les anciennes versions. D'après lui, la traduction des LXX pour Samuel

a été faite sur un manuscrit du type de l'écriture usitée par l'auteur de l'inscription à la synagogue de Kefr Birim (environ 300 après J. C.).

Dans cet alphabet le *vav* et le *iod*, le *caph* et le *beth*, le *resch* et le *daleth* ont une étroite ressemblance.

Nous ne saurions entrer dans l'examen du détail. En général l'auteur, plus développé et moins tranchant que Wellhausen, n'a pas non plus son originalité : il reconnaît dans la préface tout ce qu'il doit à son prédécesseur sans aliéner sa liberté. Les savants anglais sont assez forts pour n'éprouver aucun embarras à reconnaître la valeur des ouvrages étrangers et à en faire profiter leurs compatriotes.

Un des *desiderata* des études bibliques en France est de traduire tous les bons ouvrages étrangers, ou de les refaire avec indépendance, s'ils ne peuvent sans danger être mis dans les mains des catholiques.

V. Psalms of the Pharisees, commonly called the psalms of Solomon, by HERBERT EDWART RYLE and MONTAGUE RHODES JAMES; Cambridge, at the University Press, 1891. In-8° de XCIV-176 p.

Les auteurs ont collationné 3 nouveaux manuscrits et n'ont rien négligé pour donner une édition vraiment critique de ce livre, un des plus intéressants parmi les apocryphes. Les conclusions sont exposées dans une introduction : l'auteur des Psaumes est un pharisien, peut-être un prêtre, vivant à Jérusalem peu avant la naissance de N. S. ; le texte original était hébreu.

Les événements auxquels il fait allusion, c'est l'entrée de Pompée à Jérusalem et la prise du Temple. La doctrine du psalmiste et ses vues sur le Messie sont analysées.

Le titre de Psaumes des Pharisiens s'explique par cette doctrine elle-même ; celui de psaumes de Salomon vient peut-être de ce que la conception du Messie y répond assez bien au type de Salomon : ayant déjà les Psaumes de David on a voulu avoir ceux de Salomon. Je suis cependant étonné de lire (p. LVI) « que pour la première fois dans la littérature *palestinienne*, l'idée d'un messie *personnel* paraît sans équivoque ». Le psaume du recueil qui parle du Messie employant les expressions mêmes d'Isaïe montre que dans ce temps on ne l'entendait pas ainsi. La ressemblance entre Baruch (IV, 36—v, 9) et le psaume XI^o est reconnue par tout le monde, mais les motifs pour lesquels les auteurs concluent que Baruch est postérieur, paraîtront légers. Baruch est plus amplifié et moins bien ordonné, donc il est postérieur, parce que « la tendance à amplifier est plus commune que la tendance à resserrer dans les documents du genre poétique ». C'est peut-être cette sorte d'arguments qui fait une mauvaise réputation à la critique interne. Baruch ressemble à une mosaïque (?).

Ces réserves faites, on peut conclure que l'ouvrage sera très utile à ceux qui veulent connaître l'état d'esprit des Juifs au temps de Notre Seigneur.

M.-J. LAGRANGE.

GÉNÉRALITÉS.

Dictionnaire de la Bible, publié par F. VIGOUROUX, Fascicule III : *Animaux-Archéologie*. Paris, Letouzey et Ané, 1892. In-4° de 610 à 927 p.

Ce fascicule continue l'œuvre considérable commencée par M. l'abbé Vigouroux. Il est vraiment à la hauteur de la science et rend déjà des services inappréciables. N'est-ce pas rendre un immense service aux études bibliques que d'exciter le zèle de si nombreux collaborateurs? Naturellement il est impossible d'analyser un thème si varié. Cependant à prendre, par exemple, l'article *Arabe*, d'ailleurs très distingué, je

citerai pour satisfaire au devoir de la critique quelques petits points. A la page 843, comme preuve de l'utilité de l'arabe pour l'exégèse des mots hébreux, on cite *gâlas*, de l'arabe *djalas*. Fred. Delitzsch a déjà protesté contre cette interprétation (*Prolegomena*, p. 24) et montré, d'après l'hébreu moderne, que les chèvres ne *s'assoient pas de Galaad*, mais se *précipitent de Galaad* (Cant. IV, 1). A la page 833, on confond turban et *kouffieh* : cependant l'image placée en face donne l'exemple de ces deux coiffures dont la physionomie est très distincte. Le turban ne comporte pas l'*akal* ou corde en poil de chameau. L'auteur traite avec sévérité les dictionnaires arabes par les Arabes. Ils sont cependant nécessaires pour connaître la langue à fond, et on aurait pu en citer quelques-uns; ne pas oublier non plus le Dictionnaire arabe-allemand et allemand-arabe de Wahrmund, le meilleur que l'on possède.

Der heilige Cyrillus, Bischof von Jerusalem, von Dr JOHANN MADER; Einsiedeln, 1891. In-8° de 204 p.

Travail fort intéressant sur ce grand évêque de Jérusalem. Une théorie récente de M. Sanday, que son auteur présente d'ailleurs comme une simple conjecture, attribue une grande part à l'Eglise de Jérusalem dans la formation du Canon du Nouveau Testament. M. Mader n'aborde pas cette question, mais on peut croire qu'il la résoudrait par la négative puisqu'il refuse à saint Cyrille la rédaction du symbole de Constantinople. M. Sanday conclut en effet de l'influence de l'Eglise de Jérusalem sur les confessions de foi, à son autorité dans les questions de canon du Nouveau Testament. M. Mader explique l'opinion de saint Cyrille sur les livres deutérocanoniques qu'il considère comme douteux par les origines juives de l'Eglise de Jérusalem. C'est l'opinion commune.

Die XIV Stationen des hl. Kreuzweges, par Dr Paul KEPPLER, professeur de théologie à l'Université de Tubingue. Opuscule de 76 pages, édité chez Herder à Fribourg, 1892.

A cause de l'intérêt spécial de cet opuscule, nous en donnerons un compte rendu plus détaillé.

Dans la 1^{re} partie, le docte professeur soulève la question très discutée de la direction de la voie douloureuse à Jérusalem. Il rapporte les deux opinions principales sur ce point : l'une qui fait partir la voie Douloureuse de la forteresse Antonia, et l'autre du mont Sion. L'auteur commence par réfuter l'opinion de ceux qui placent le prétoire de Pilate au mont Sion. Et il montre d'abord que les raisons exégétiques apportées par cette opinion ne sont d'aucune valeur. On ne peut pas conclure du contexte évangélique, que les palais dans lesquels se déroula le procès de Jésus étaient situés à proximité l'un de l'autre. Le passage de S. Matthieu, XXVII, 65 : « Pilate leur répondit : « Vous avez une garde, allez (ὑπάγετε), faites-le garder comme vous l'entendez », si souvent cité pour prouver cette thèse, est beaucoup trop général; même en acceptant le verbe ὑπάγειν dans le sens de descendre, il s'applique aussi bien à l'Antonia qu'au mont Sion. Pilate pouvait très bien, de la forteresse Antonia, répondre aux Juifs : Descendez au Temple et prenez la garde... Mais on objecte encore une double autorité : 1^o Flavius Josèphe, qui raconte que le gouverneur romain Florus habitait le palais d'Hérode au mont Sion; mais il ne faut pas oublier que Florus s'installa forcément au mont Sion, parce que la forteresse Antonia se trouvait alors entre les mains des Juifs révoltés, et malgré ses efforts, il ne put s'en emparer. 2^o On invoque le témoignage de Philon qui, dans son discours à Caligula, raconte que Pilate avait fait mettre des plaques d'or au palais d'Hérode avec le nom de Tibère et le sien. Que peut-on conclure de ce témoignage? L'Antonia n'est-elle pas un palais hérodien?

L'auteur conclut donc avec raison que ni l'Évangile ni les autorités invoquées ne déterminent la direction de la voie Douloureuse. Il faut consulter la tradition, c'est ce que fait l'auteur. Le Pèlerin de Bordeaux (333) parle de la maison de Caïphe au mont Sion et il ajoute, qu'en allant du mont Sion vers la porte de Damas, dans la vallée, on voit à main droite les ruines du palais d'Hérode, qui ne peut être que l'Antonia, à gauche le Golgotha. Antonin de Plaisance (vers 570) dans son *Itinerarium*, mentionne une église Sancta Sophia, là où était le prétoire de Pilate, et il la place devant les ruines du Temple de Salomon, à côté du chemin qui se dirige sur Siloé. — Théodose (vers 530) après avoir parlé de Sainte-Sophie, ajoute que de la maison de Caïphe jusqu'au prétoire de Pilate il y a 100 pas. Évidemment c'est là une erreur de chiffre, puisque d'après le même Théodose il faut chercher le prétoire à côté du Temple. — L'*Anacreonticon* du patriarche Sophronius (637) nous dit quelle est cette sagesse à laquelle cette église Sancta Sophia est dédiée : « Ensuite j'arriverai à l'endroit où le prince de toute sagesse fut condamné à mort ». Cette église de Sainte-Sophie est citée pour la dernière fois dans le *Commemorativum de casis Dei vel monasteriis*, en 808.

Au douzième siècle, la tradition est changée et elle montre le prétoire au mont Sion. Eugesippus-Fretellus (vers 1148), dans son *Tractatus de distantis locorum Terrae Sanctae*, dit : « Ils le (Christ) conduisirent lié au mont Sion dans le prétoire de Pilate... ». — Jean de Wurzburg (1165) dans sa *Descriptio Terrae Sanctae* dit : « Le Seigneur fut conduit au mont Sion, où se trouvait le prétoire de Pilate ». — Épiphanes (1170) place aussi le prétoire au mont Sion. — Théodoric (1172) dit dans son *Libellus de locis sanctis* : « Pilate jugea le Seigneur au lieu dit Lithostrotos, qui se trouve devant l'église de la Vierge au mont Sion, vers le mur de la ville ». — Innominate (1170) connaît au mont Sion l'église de Saint-Pierre, où se trouve le prétoire. — Thietmar (1217) dit : « La Vierge s'est endormie au mont Sion, là aussi se trouve le prétoire de Pilate ».

Dans le même douzième siècle nous trouvons une tradition contraire, qui montre le prétoire près du Temple. L'Igoumène Daniel (1106-1108) place le prétoire à l'est du Golgotha, c'est-à-dire dans la direction de l'Antonia; de même l'auteur de l'*Estat de la cité de Jérusalem* (1187). — Jean Phocas (1171) parle des sanctuaires du mont Sion, mais il se tait sur le prétoire. — Le Vénitien Marino Sanuto (1310) décrit d'une manière complète la voie Douloureuse, et il la fait partir de la forteresse Antonia.

Après avoir ainsi établi sa thèse, l'auteur conclut en faveur de l'Antonia contre un grand nombre de palestinologues et d'exégètes modernes, qui cherchent le prétoire au mont Sion. Mais il a soin d'ajouter qu'historiquement parlant on ne peut déterminer que le commencement et la fin de la voie Douloureuse; pour les stations intermédiaires, telles que sainte Véronique, la triple chute de Jésus, la rencontre de la Sainte Vierge, elles ne sont pas suffisamment prouvées par l'histoire.

Dans la suite de cette partie, le savant auteur montre comment les stations du Chemin de Croix ont successivement atteint le nombre de quatorze. Dans les dix premiers siècles nous trouvons bien une voie Douloureuse, mais pas de division en stations. L'*Estat de la cité de Jérusalem* (en 1187) mentionne pour la première fois, quatre stations, à savoir : le prétoire, l'église où le Seigneur s'est reposé, la rencontre de Simon le Cyrénéen, la porte douloureuse; — Riccoldus (1294) nous parle également de quatre : le prétoire, le *Nolite flere*, Notre-Dame du Spasme, Simon le Cyrénéen; — Marino Sanuto (1310) en cite seulement deux : la maison de Pilate, Notre-Dame du Spasme; — Pipin (1320) fait mention de trois : le *Nolite flere*, Simon le

Cyrénéen, la fuite de la Vierge Marie; — Frescobaldi (1384) parle également de trois : Simon le Cyrénéen, Notre-Dame du Spasme, le prétoire; — Jean Poloner (1422) mentionne six stations : près du Golgotha un lieu de repos de Notre Seigneur, la rencontre de Simon le Cyrénéen, le *Nolite flere*, la rencontre de la Vierge Marie, Notre-Dame du Spasme, l'*Ecce homo*. On ne trouve aucune tradition sur la triple chute : Georges de Nuremberg (1436-1440) cite pour la première fois la légende de sainte Véronique. — Adrichomius (1584) est le premier à mentionner les douze premières stations et dans l'ordre où nous les avons encore. L'histoire ne dit pas à quelle époque la treizième et la quatorzième station ont été ajoutées au Chemin de Croix.

Bientôt aussi on commença à ériger des Chemins de Croix partout sur le modèle de celui de Jérusalem. Le Dominicain Alvare, en 1420, érigea le premier un Chemin de Croix dans son couvent. Cette première partie finit par un éloge sur le zèle des Pères franciscains à ériger des Chemins de Croix dans le monde entier.

La deuxième partie de l'opuscule parle de la dévotion du Chemin de Croix se manifestant dans l'art de la peinture. Cette partie est très intéressante au point de vue artistique. A propos de la sixième station, le docte professeur discute la légende de sainte Véronique, il réfute l'opinion de Mabillon et de Papebroch sur l'étymologie proposée de *vera icon*. Pour l'auteur, Véronique est un nom historique, et à ce sujet il rapporte les différentes légendes, toutes fort curieuses, qui ont rapport à la sainte Face.

La troisième partie est consacrée exclusivement à l'école des Bénédictins de Beuron. Après avoir montré l'esprit et les tendances de cette école, il décrit en détail le beau Chemin de Croix que les savants et pieux religieux ont peint dans l'église de la Vierge, à Stuttgart.

L'opuscule est terminé par des notes très importantes pour tous ceux qui désirent connaître et se procurer les ouvrages traitant de la Palestine.

Le style de l'auteur est simple, agréable et facile à lire. L'auteur montre dans ce petit ouvrage une grande érudition et un jugement bien éclairé.

L'auteur dans sa première partie ne parle pas d'une troisième opinion qui cherche le prétoire à un point intermédiaire entre le mont Sion et la forteresse Antonia, endroit qu'on nomme encore aujourd'hui lieu du jugement ou Mehkémel.

REVUE DES REVUES.

I. Le bulletin allemand de Palestine, *Zeitschrift des deutschen Palestine-Vereins*, dans le 1^{er} fascicule du quinzième volume, commence un travail important sur les noms anciens dans la Palestine et la Syrie, comparés à ce qu'ils sont aujourd'hui. Les chercheurs d'identifications ne sont pas toujours assez soigneux de les établir d'après les règles scientifiques de l'étymologie. Il est vrai que ces règles sont très difficiles, et supposent des connaissances approfondies et étendues dans le domaine sémitique. M. le Dr G. Kampffmeyer de Celle cherche à les fixer. Il se propose en particulier de distinguer la transformation du mot hébreu dans une bouche arabe, de la transformation effectuée dans une bouche syrienne. Les habitants des villes, parlant l'arabe comme leur langue maternelle ont dû transformer les sons autrement que les gens de la campagne, nés dans le pays pour lesquels l'arabe était une langue étrangère. Ce travail, d'une méthode très précise, aurait peut-être gagné à admettre

comme élément de comparaison les noms géographiques qui nous sont connus par les inscriptions d'Égypte et d'Assyrie.

Le même numéro contient cinq plans de Jérusalem qui datent de l'époque franque, entre 1160 et 1180 : ils sont commentés par Rohricht. Nous croyons rendre service à ceux qui s'intéressent à la topographie de Jérusalem en leur conseillant d'acheter la collection complète de ces plans qui se vendent séparément, Leipsig, Boedeker.

Le fascicule suivant (càhier 2^e et 3^e) contient la suite de ces deux travaux et une revue des ouvrages et brochures traitant de la Palestine en 1889 et 1890. Le nombre en est vraiment prodigieux, ces indications bibliographiques seront donc très utiles. Quelques savants anglais y sont fort maltraités; M. Harper, par exemple, atteint à peine le niveau de ce qu'on donne aux enfants en Allemagne. L'auteur de la revue est impartial au point de vue religieux. On se demande cependant où M. Benzinger a vu que les caresses que les Français font aux Russes se manifestent en Orient par une condescendance inouïe des Français pour les orthodoxes. Il ajoute que la haine des Français pour les Allemands s'est fait jour au sein de l'Église latine par de mauvais procédés contre les Allemands même catholiques.

Je suis sûr que les établissements catholiques allemands seront les premiers à protester. D'ailleurs notre auteur ne cite en note qu'un fait raconté par l'organe des Allemands templiers, la Garde du Temple. On ajoute que les catholiques allemands se sont assez fortifiés pour se délivrer peu à peu du protectorat français... Mais ceci nous écarterait des questions bibliques.

L'auteur prétend que le sarcophage de Sidon où l'on croit reconnaître Alexandre combattant les Perses est toujours inaccessible au public. Rien de plus facile que de le voir à Tchিনিli-Kiosh.

II. *Revue anglaise de Palestine* (octobre 1892). — M. Sayce a proposé une traduction de l'inscription cunéiforme trouvée par M. Bliss à Tell el Hesi. La forme des lettres et le style sont les mêmes que dans les tablettes de Tell el Amarna. C'est donc, d'après lui, une lettre écrite au gouverneur égyptien de la cité amoordéenne de Lakis dans le siècle qui a précédé l'exode. M. Sayce voudra bien nous permettre de reproduire ici son interprétation traduite en français : « [Au] gouverneur. O mon père, je me prosterne à tes pieds. Vainement tu sais que Baya (?) et Zimrida ont reçu tes ordres (?) », et Dan-Hadad dit à Zimrida : « O mon père, la cité de Yarami envoie à moi, elle m'a donné 3 masar et 3... et 3 poignards ». « Que le pays du roi sache que je tiens bon; on a agi contre moi, mais je demeure jusqu'à ma mort. Et pour tes commandements (?) que j'ai reçus, je cesse les hostilités, et j'ai dépêché ces [hommes] et Rabi-iluma. [Que le Roi (?)] envoie ses [messagers (?)] à ce pays pour [me fortifier (?)] ».

M. Sayce ajoute que la cité de Yarami peut être Jarmuth. Une des lettres du roi de Jérusalem (Tell el Amarna) nous apprendait que Zimrida était gouverneur de Lakis : la coïncidence est frappante. Les colliers et scarabées égyptiens découverts par M. Bliss se rapportent au temps de la XVIII^e dynastie.

Le même numéro contient la conférence prononcée en mars 1892 à Jérusalem sur le site du Calvaire par le Rév. Hanauer. Il paraît décidément que la nouvelle opinion gagne du terrain en Angleterre où l'on fait des souscriptions pour acquérir « le Saint-Sépulcre ». Si les Grecs et les Arméniens pouvaient se ranger à cette opinion et nous laisser en libre possession des Saints Lieux ! soupire le Fr. Liévin, quand on lui parle de cette question.

III. Le numéro de septembre-octobre de *l'Enseignement biblique* contient dans sa partie principale une introduction au livre de Job et un commencement de traduction. M. l'abbé Loisy croit le discours d'Elihu ajouté après coup par un autre écrivain ins-

piré, qui « paraît bien avoir eu l'intention de rectifier en le perfectionnant l'enseignement de son prédécesseur » (p. 43). La partie principale du livre remonte environ à l'an 770 ou 760 : le discours d'Elihu serait vraisemblablement de l'époque persane. L'auteur n'ose affirmer que le poème de Job se rattache à un thème légendaire. C'est peut-être une histoire simplement édifiante. M. Loisy se sert très heureusement du livre de Job pour montrer contre les rationalistes que le monothéisme n'était pas récent au huitième siècle.

Il serait injuste d'apprécier ces propositions en dehors du contexte où elles sont exposées avec force, clarté et érudition. Cependant on peut penser que les discours d'Elihu font partie du poème primitif. Les RR. PP. Knabenbauer et Cornely, le Dr Kaulen ont pu le soutenir sans parti pris, quoique M. Loisy déclare que « si le discours d'Elihu n'appartenait pas à un livre biblique, il est bien probable que personne ne songerait à en défendre l'authenticité » (p. 35). On savait déjà que Job est plutôt un poème didactique qu'une histoire, mais on croyait que la tradition sur l'existence même de Job était assez forte pour n'être pas ébranlée. L'auteur est persuadé que Job n'a pas songé à la résurrection, ni en général à l'autre vie, mais il est assez remarquable que pour le prétendre il est obligé de remanier fortement le texte hébreu (1), et de supposer interpolé un distique entier. Sur ce dernier point attendons les preuves.

Peut-être en tout cela M. Loisy est-il trop préoccupé de trouver, dans le livre de Job, la précision scientifique. En exigeant moins de méthode du poète il n'aurait pas été si choqué du discours d'Elihu, ni des alternatives de découragement et d'espérance qui se rencontrent dans les discours de Job. Ewald exagérait, mais n'était pas mû par le désir de soutenir l'orthodoxie malgré tout, en disant que le but du livre de Job était de résoudre le problème de la vie future en affirmant l'immortalité de l'âme (2).

(1) XIX, 25-27.

(2) Ap. Oeller, *Theologie des Alten Testaments*, p. 878.

Le Directeur-Gérant : P. LETHIELLEUX.

L'EXÉGÈSE EN ORIENT AU IV^E SIÈCLE

OU LES COMMENTAIRES DE SAINT ÉPHREM

(2^e ARTICLE).

III.

S. Éphrem, comme il a été dit dans le premier article, traite au long de la création de l'homme et de la femme. Dès sa création, l'homme fut orné de la grâce sanctifiante et de la justice originelle que S. Éphrem aime à appeler, surtout dans ses hymnes, « une robe de gloire » et « un manteau céleste ». On peut distinguer un état de *justice naturelle*, où l'homme pur et sans péché dirige ses actes vers Dieu comme vers sa fin naturelle, et un état de *justice surnaturelle*, où l'homme orné de la grâce sanctifiante et élevé à l'ordre surnaturel, tend vers une fin proportionnée, la vie bienheureuse en Dieu. Le naturalisme méconnaît cette fin surnaturelle de l'homme et, à raison de cette erreur, il ne comprend rien à l'histoire de l'homme et de sa chute dans le paradis terrestre où il fut placé. S. Éphrem base ses commentaires sur l'ordre surnaturel auquel fut élevé le père du genre humain.

Selon la Genèse, Adam et Ève, sortis purs des mains du Créateur et revêtus de la robe lumineuse de la justice originelle, « *étaient nus et ne rougissaient pas* ». Rosenmüller suivi par les évolutionnistes, s'est emparé de ce texte de la Genèse et en a conclu à l'enfance primitive de l'humanité. S. Éphrem repousse cette conclusion au nom de l'exégèse. « *Ils étaient nus et ne rougissaient pas*, non pas qu'ils fussent enfants; car, s'ils l'avaient été comme quelques-uns l'ont voulu, l'Écriture ne dirait pas qu'ils *étaient nus et ne rougissaient pas*. Elle n'aurait pas dit non plus de deux enfants : « *Adam et sa femme* ». D'ailleurs, Adam a imposé aux animaux les noms qui leur convenaient. Cela exige un jugement et des connaissances que l'enfance n'a pas. En outre, Adam devait *cultiver et garder le Paradis*.

Ces paroles lui supposent un corps tout formé, des membres vigoureux, capables de travail, et non des membres enfantins. La défense qui leur fut faite s'adressait à des adultes, comme la transgression atteste leur orgueil. La gloire (de la justice originelle) dont ils étaient revêtus) les empêchait de rougir. Lorsqu'elle leur fut enlevée après la transgression, ils se mirent à rougir. Dépouillés de leur céleste robe, ils eurent recours aux feuilles pour couvrir, non leur corps, mais leurs membres honteux » (1). C'est la doctrine que S. Augustin exprimait en ces mots : « *Nudi erant et non confundebantur : nullus erat motus in corpore, cui verecundia deberetur; nihil putabant velandum, quia nihil senserant refrænandum* » (2).

Créés dans la sainteté et la justice originelle, nos premiers parents furent placés par Dieu lui-même dans ce séjour de délices que les Hébreux appellent Éden, que nous appelons le Paradis terrestre et que S. Éphrem appelle tantôt « Éden » et tantôt « Paradis ». Le moine d'Édesse s'étend longuement sur l'Éden et sur la chute originelle. Il a écrit quinze Madraschés ou hymnes sur le *Paradis d'Éden* (3). Ses hymnes 35-38 et 45-50 de la collection appelée *De Ecclesia* (4) roulent sur le même sujet, et ses commentaires sont ici plus étendus qu'ailleurs.

Pour S. Éphrem, le récit de la Genèse n'est pas un mythe comme pour la critique contemporaine; c'est une histoire réelle, vraie, qui s'est passée comme elle est racontée. Le récit doit être pris dans le sens littéral, non dans le sens allégorique comme l'ont fait Philon et Origène. S. Éphrem n'appartient pas à l'école d'Alexandrie. Néanmoins il ne rejette pas le sens figuratif ou mystique. Ainsi il voit dans Ève la figure de Marie, dans l'arbre de vie le type de la croix qui donne la vie au monde, dans l'Éden la figure du ciel. C'est même cette ressemblance typique entre le paradis de la terre et le paradis du ciel qui élève sa plume à la hauteur de celle du Dante dans les quinze hymnes sur le Paradis.

Les idées de S. Éphrem sur le Paradis terrestre ne sont pas celles

(1) *S. Ephraem Syri Opp. syr. lat.*, I, 26.

(2) *De Gen. ad. litt.*, XI, 1.

(3) Les éditeurs romains ont reproduit seulement les onze premières hymnes et les cinq premières strophes de la douzième, *Opp. syr. lat.*, III, 562-598; Overbeek a édité sans traduction le reste des hymnes 12-15, *Ephraemi aliorumque Opp. selecta*. 340-350.

(4) Ces hymnes sont éditées sous le titre de *Sermones exegetici* à la suite des commentaires *Opp. syr. lat.*, II, 318-329. Les éditeurs ont réuni les cinq hymnes 45-49 en un seul discours sous le titre pris ailleurs : *Vidit igitur mulier quod bonum esset lignum etc.* I. S. Assemani donne le commencement de chacune de ces cinq hymnes dans *Bibl. Or.*, I, 91, sous le titre *De Adam et Eva*.

des modernes, mais celles des anciens. Il n'avait pas étudié les sciences humaines; mais il avait profondément médité la Bible, ce qui faisait la grande occupation des moines, et il avait recueilli à Nisibe et à Édesse les traditions juives. Ses connaissances géographiques, comme celles des Syriens en général, étaient fort restreintes et fort imparfaites. D'après le moine d'Édesse, le Paradis où Dieu plaça Adam et Ève avait été créé et orné de plantes et de fruits délicieux, le troisième jour de la création. On y voyait, entre autres, l'arbre de vie et l'arbre de la science du bien et du mal. Placé dans une région inaccessible et si élevée que les flots du déluge, qui couvrirent les plus hautes montagnes, baignèrent à peine ses pieds (1), le Paradis était situé dans la terre d'Éden et s'appelait lui-même de ce nom qui signifie délices. Une source l'arrosait et de là se divisait en quatre fleuves. Ces fleuves sont : le Phison ou Danube (2), le Gihon ou Nil, le Tigre et l'Euphrate, entre lesquels, dit S. Éphrem, nous habitons. Les lieux d'où ils sortent, continue-t-il, sont connus, mais la source première reste cachée. A raison de la haute altitude du Paradis, les fleuves qui en descendent s'engouffrent dans la mer, traversent la terre en dessous et vont sortir : le Phison à l'ouest, le Gihon au sud, et l'Euphrate avec le Tigre au nord » (3).

Dans ce lieu de délices Adam et Ève avaient reçu un commandement facile à observer pour vivre immortels, ils le transgressèrent. Séduits par le serpent, ils mangèrent du fruit défendu. Qu'était-ce que ce serpent? Comment un animal sans raison put-il tenter nos premiers parents et les faire tomber dans le premier péché?

Tous les rationalistes, méconnaissant l'ordre surnaturel et l'état de sainteté et de justice originelle de nos premiers parents, voient dans le serpent tentateur et dans l'histoire de la chute un mythe, symbole de volupté pour les uns, d'obscénité pour d'autres, marquant les funestes abus de la raison pour Rosenmüller. Déjà Philon, contrairement à Flavius Josèphe, et Clément d'Alexandrie, avaient vu

(1) *Opp. syr. lat.*, III, 563; S. Jean Damascène *de Fide orth.* II, 11; S. Isidore, Raban Maur, Walafrid Strabon, Rupert partagent cette opinion.

(2) Au lieu du Danube la plupart des anciens mettent le Gange.

(3) *Opp. Syr. lat.*, I, 23. Cornelius à Lapide, qui, entre parenthèses, connaissait exactement les sources du Nil, perdues depuis lors, aujourd'hui retrouvées, fait après S. Augustin, passer le Nil sous la Méditerranée pour aller rejoindre l'Euphrate et le Tigre, et donne une explication analogue à celle de S. Éphrem. On a discuté à perte de vue sur la situation du Paradis terrestre et on l'a mis un peu partout. Cornelius à Lapide l'a mis au confluent du Tigre et de l'Euphrate, Calmet dans le Kourdistan, Lenormant dans l'Inde, H. Rawlinson, d'après les inscriptions cunéiformes, dans la Babylonie et Frédéric Delitzsch, un des derniers, dans la terre de « Gounia », entre Babylone et Bagdad. Voir mon *Comment. in Gen.*, t. I, 184-189.

dans cette histoire une allégorie et dans le serpent le symbole de la volupté. Mais S. Jean Chrysostome et S. Augustin, celui de tous les Pères qui a le mieux approfondi cette question, ont montré qu'il s'agit d'un vrai serpent mù intérieurement par le démon qui s'en était emparé et se servait de lui comme d'un instrument pour tenter la femme et par celle-ci l'homme. C'est là le sentiment traditionnel de l'Église, c'est celui qu'appuie S. Éphrem. « Après avoir parlé de l'astuce du serpent, dit le S. Docteur, Moïse décrit sa frauduleuse entrée près d'Ève : « *Le serpent dit à la femme : Vraiment, est-ce que Dieu vous a dit de ne pas manger de tous les fruits des arbres du Paradis* » ? Ce langage ou bien est le langage naturel du serpent lui-même qu'Adam connaissait, ou bien celui du démon qui parlait par la bouche du serpent, ou bien le serpent par instinct demanda et obtint la parole, ou bien le démon demanda que la parole fût donnée au serpent pour un instant... Quoi qu'il en soit, Dieu avait imposé à Adam et à Ève une défense qui n'était ni difficile à observer ni proportionnée à la récompense promise. Défendant l'accès d'un seul arbre pour les assujettir à une loi, afin qu'ils ne fussent pas portés à l'enfreindre, il leur donna tout le Paradis. Il voulut soumettre leur volonté à l'épreuve; mais il n'accorda pas au démon d'envoyer à cette fin un séraphin ou un chérubin à Adam. Il ne permit pas que Satan se présentât à Adam sous une figure humaine ou divine, comme il le fit à Notre Seigneur sur la montagne. Les monstres fameux Behemot et Leviathan ne vinrent pas, ni les autres animaux sauvages ou domestiques. Dieu voulut ôter toutes ces causes d'infractions. Seul le serpent, animal rusé mais très dégoûtant, put avoir accès. Il vint sans prodiges réels, sans fantômes trompeurs, seul, rampant à terre, baissant les yeux parce qu'il ne pouvait supporter l'éclat de celle qu'il allait tenter. La crainte l'empêcha d'aborder l'homme. Il s'empessa de faire manger à Ève le fruit défendu avant qu'elle eût goûté des autres arbres » (1). S. Éphrem dit et répète que le démon tenta Ève par envie.

Ève n'existait que depuis une heure (2). Elle répondit au tentateur qui s'était revêtu du serpent et s'en servait comme d'un instrument (3). Le serpent et *celui qui parlait par lui* répliquèrent : « *Point du tout, vous ne mourrez pas; mais Dieu sait que le jour où vous en*

1) *Opp. syr. lat.*, I, 27-29.

(2) *Ibid.*, 27, D.

(3) *ܫܡܝܐ ܕܡܪܝܢ ܕܡܪܝܢ ܕܡܪܝܢ ܕܡܪܝܢ* « Le serpent fut un instrument au Méchant, qui le revêtit. » *Hymne 15 du Paradis*. Overbeek, *Ouvr. cit.*, p. 351.

mangerez vos yeux s'ouvriront et vous serez comme Dieu (1) *connaissant le bien et le mal* ». Ève se laissa séduire non seulement par ces paroles, mais par concupiscence des yeux. S. Éphrem observe qu'Ève aurait pu répondre : « Tu dis que mes yeux s'ouvriront, mais ils ne sont pas fermés; tu dis qu'en mangeant le fruit défendu, je connaîtrai le bien et le mal; mais je le connais... Si j'étais aveugle, comment verrais-je tout ce monde visible? et si je ne savais pas distinguer le bien du mal, comment pourrais-je discerner si ta promesse est bonne ou mauvaise » (2)? Selon S. Éphrem, le péché d'Ève fut à la fois un péché de gourmandise (3), de concupiscence des yeux (4), d'orgueil et de désobéissance (5).

« Ève donc, entraînée par la concupiscence des yeux et aspirant à la divinité que le serpent lui avait promise, déroba le fruit et le mangea sans son mari, ensuite elle le donna à son mari qui mangea avec elle. Se fiant au serpent, elle mangea la première. Elle espérait revenir revêtue de la divinité près de celui, dont comme femme elle avait été tirée. Elle s'empressa donc de manger avant son mari pour devenir maîtresse de son maître et commander à celui qui lui commandait et pour être, selon la divinité, plus âgée que lui, tandis qu'elle était plus jeune selon l'humanité » (6).

S. Éphrem ajoute : « Elle fit de vives instances à son mari pour l'engager à manger. Mais l'Écriture n'en dit rien ». Il explique ensuite les punitions et malédictions lancées contre le serpent, contre Ève et contre Adam. « Si, dit-il, aussitôt après la transgression ils avaient voulu se repentir, ils n'auraient pas récupéré leurs dons antérieurs, mais ils auraient échappé aux malédictions qui leur furent infligées ainsi qu'à la terre » (7). L'exégète syrien croit cependant à la pénitence et au salut d'Adam. « Adam voyant Hénoch entrer dans le Paradis, se frappa la poitrine avec les verges du repentir. L'entrée de Hénoc lui reprochait sa sortie. Le remède lui vint d'où était venu la plaie... Adam goûta la grâce et comprit qu'il pourrait rentrer en Paradis par la seconde Ève et qu'il pouvait encore espérer de rentrer dans son héritage. Il vit dans Hénoc la figure de notre Sauveur qui lui ouvrait la porte et le faisait entrer » (8).

(1) Non pas comme « des Dieux ». La version syriaque met le mot *Aloho* au singulier.

(2) *Opp. syr. lat.*, I, 30-31.

(3) *Ibid.*, 28, A.

(4) *Ibid.*, 30, F.

(5) *Ibid.*, 31; II, 318 et passim.

(6) *Opp. syr. lat.*, I, 31.

(7) *Ibid.*, 32, F.

(8) *Ibid.*, 325-326. Cfr. *De Paradiso Eden*, III, 572, 573, 588.

Dieu commença par maudire le serpent afin de donner à Adam et à Ève le temps de se repentir. « *Tu seras maudit par-dessus tous les animaux*, parce que tu as trompé ceux que j'avais placés au-dessus de tous les animaux; et, au lieu d'être le plus rusé des animaux, tu seras le plus maudit. *Tu ramperas sur ton ventre*, parce que tu as soumis les femmes aux douleurs de l'enfantement. *Tu mangeras la poussière tous les jours de ta vie*, parce que tu as privé les descendants d'Adam du fruit de l'arbre de vie. *Je mettrai l'inimitié entre toi et la femme, entre sa descendance* (1) *et la tienne*, parce que tu l'as trompée par un amour feint et que tu l'as assujettie à la mort, elle et toute sa postérité ». Désignant l'inimitié mise entre le serpent et la femme, entre sa descendance et la sienne, il dit : « Il (le descendant de la femme) *te brisera cette tête* qui a voulu se soustraire à la domination de son descendant (de la femme) *et tu le frapperas* non à l'oreille, mais *au talon* ».

Saint Éphrem ne donne pas d'autre explication du Proto-Évangile, mais, dans un autre endroit, il rend raison de la punition infligée au serpent, qui n'avait été, en tout cela, qu'un instrument inconscient, et écrit ces remarquables paroles : « Si quelqu'un objecte : « Le serpent n'avait pas péché, mais bien Satan; c'est donc lui qui devait recevoir la punition »; qu'il sache, celui qui dit cela, que Satan a reçu sa punition auparavant, qu'il est déchu de sa béatitude et de sa splendeur première au point de ressembler aux ténèbres et aux reptiles de la terre, et qu'il subira à la fin le tourment du feu qui lui est préparé. Quant au serpent, il reçoit sa punition, parce qu'il a été aux Adamites cause de mort, et afin d'inspirer une juste crainte à ceux qui l'ont écouté, afin aussi de leur faire comprendre que si la brute qui agit d'instinct doit subir sa peine, à combien plus forte raison l'homme qui agit librement. De même que Dieu décerna la peine de mort contre l'animal dont l'impudique aurait abusé, non que l'animal en ce cas soit coupable, mais parce qu'il a occasionné la mort de l'homme qui s'est souillé avec lui, de même ici le serpent fut maudit, parce qu'il avait causé la perte de l'homme. Quel péché avaient commis les animaux et les oiseaux qui périrent dans le déluge? De quelle faute s'étaient rendus coupables les troupeaux de Job détruits dans un incendie? Quel crime avaient perpétré les taureaux, les agneaux et les tourterelles qu'on immolait pour le peuple?

(1) Le mot syriaque ܠܚܝܬܐ, comme le mot hébreu ܠܚܝܬܐ signifie *semence* et se dit des descendants en général et aussi d'un seul descendant. Le saint Docteur me paraît l'entendre ici d'un seul descendant, puisqu'il met le verbe ܐܬܝܬܐ au singulier. Il entendrait donc par ce descendant Jésus-Christ.

Le serpent fut aussi maudit, afin qu'en le voyant on fût persuadé que Satan avait aussi reçu sa punition. De même qu'on brise un vase qui a contenu du poison, de même Dieu a-t-il agi envers le serpent. Comme les maladies du corps nous disent les souffrances de l'âme, ainsi le serpent montre le châtement du démon. De même enfin qu'un roi met à mort, lorsqu'il le découvre, non seulement le meurtrier de son fils, mais brise le glaive qui a servi au crime, ainsi Dieu a-t-il agi » (1).

Le moine d'Édesse explique ensuite les peines prononcées contre Adam et Ève et contre toute leur postérité, et il observe qu'en disant « *Voilà qu'Adam est devenu comme l'un d'entre nous* (Gen., III, 22) », Dieu a révélé implicitement le mystère de la Sainte Trinité.

Il revient sur le Paradis et l'histoire de la première chute dans ses huit hymnes improprement appelées : « Sermons exégétiques, » et surtout dans les quinze hymnes sur le *Paradis d'Éden*. Ici ce n'est plus le style concis et net de l'exégète, c'est le grand poète syrien qui s'exprime par métaphores, similitudes, antithèses, avec toutes les richesses, tout l'éclat et toutes les hardiesses de la poésie orientale, en vers d'une harmonie inimitable et dont il est impossible de faire sentir la beauté dans une traduction (2).

Les huit hymnes dites exégétiques font surtout un parallèle entre Ève et Marie : « Toutes deux innocentes et pures à l'origine : l'une mère de la mort, l'autre mère de la vie. Ève vit du regard la beauté de l'arbre, intérieurement elle écouta le conseil du séducteur ; l'histoire finit par la douleur et le repentir. Marie vit par l'oreille l'Être caché venir ; elle conçut par la parole la force toute-puissante faite homme » (3). « Adam fut élevé et abaissé. Son commencement est d'un degré sublime, sa fin d'un abaissement profond. Il commence au Paradis et termine au tombeau. Il existait avant Ève, doué d'un corps tout formé et complet. En figure de ce qui devait se faire, une côte fut tirée de lui : c'est Ève, la source de nos fautes, et celle qui devait renverser la colonne solide, Adam. La gloire éclatante et si désirable d'Adam et d'Ève périt par Ève et revint par Marie. Celle qui devait être l'aide d'Adam fut sa ruine ; celle qui devait être son soutien le rendit coupable ; étant sans force elle le soumit ; devant

(1) *Opp. syr. lat.*, I, 136-137.

(2) Les 15 hymnes sur le Paradis sont en strophes de onze vers de cinq syllabes, sauf le septième qui est de sept syllabes. Le mode est indiqué dans les manuscrits et dans les livres liturgiques par les mots **حاله صمدحله** écrits en lettres rouges. Ces mots forment le commencement de l'hymne 7 sur le Paradis.

(3) *Opp. syr. lat.*, II, 327-328.

être soumise elle le subjuguait; faible elle le renversa. Par envie elle ne voulut pas que son mari mangeât le premier; c'était afin de s'élever au-dessus de lui et d'occuper le premier rang et lui le second. Le Seigneur révéla le dessein secret qu'elle avait formé de dominer son mari et lui dit : « *Ton mari te dominera* ».

« D'ailleurs, leur accusateur ne fut pas celui qui est la bonté même, ce fut leur volonté libre; leur conscience les condamna, leur orgueil les renversa, leur concupiscence leur donna la mort, leur liberté les rendit pauvres au milieu des richesses » (1).

Les hymnes sur le Paradis sont difficiles à résumer et même à comprendre, non seulement à cause des allusions à l'état d'innocence et de péché de nos premiers parents, à l'arbre de vie, à l'arbre de la science, aux malédictions prononcées et à la déchéance, mais surtout parce que le saint Docteur passe sans transition de l'Éden au ciel et des délices de l'Éden terrestre avant le péché aux délices ineffables de l'Éden céleste après la résurrection finale. Il semble croire que le Paradis d'Éden sera le séjour qu'occuperont après la résurrection dernière, les justes réunis à leurs corps glorieux. Ainsi dans le premier Madrascha il commence par nous montrer l'Éden élevé plus haut que les montagnes, préservé du déluge et dérobé aux regards des humains; sa pensée s'élève de suite au bonheur des justes : « Les fils de la lumière habitent le sommet du Paradis et voient en bas dans l'abîme le mauvais riche. Celui-ci élève les yeux et voit Lazare; il invoque la pitié d'Abraham, et Abraham, si miséricordieux envers Sodome, reste sans entrailles envers le riche qui fut sans compassion.

« Au milieu l'immense chaos les sépare et empêche tout lien d'amour entre les justes et les pécheurs, afin que les bienheureux ne soient pas contristés en voyant en enfer leurs fils, leurs frères, leurs parents. Telle est la félicité éternelle, que la mère n'éprouve pas de compassion pour son fils impie, ni la maîtresse pour la servante formée à la même école ». Là, les persécutés se rient de leurs persécuteurs, les opprimés de leurs oppresseurs, les martyrs de leurs bourreaux, les prophètes de ceux qui les ont lapidés, les apôtres des tyrans qui les ont crucifiés. De cette hauteur les fils de la lumière considèrent les pécheurs, énumèrent leurs œuvres et sont stupéfaits en voyant comment le désespoir les a poussés dans le crime.

« Malheur à celui qui a caché sa honte et péché dans les ténèbres, qui a étendu un voile pour échapper aux regards et fait de vains

(1) *Opp. syr. lat.*, II, 318.

efforts pour tromper les oreilles ! Cachez-moi, Seigneur, sous l'aile de votre grâce ; car là le pécheur est montré au doigt, sa honte et ses actes secrets sont proclamés en plein jour.

« Ce que j'ai osé dire suffit. Un plus audacieux dira peut-être que le Dieu bon place à côté du Paradis les insensés et les ignorants qui pêchent par ignorance et leur donne en quelque sorte les miettes de sa table dans le lieu béni.

« Ce lieu que les habitants du Paradis dédaignent, les damnés qui brûlent en enfer le désirent et l'envient. Leur supplice est double, parce que, comme le riche demandait sans trouver personne pour lui donner une goutte d'eau, ils voient les fontaines du Paradis et s'élançant en vain pour s'y désaltérer. Ils souffrent ainsi au dedans le tourment du feu, au dehors celui de la soif » (1).

L'hymne seconde mêle également l'idée du ciel à celle du Paradis d'Éden. La porte du Paradis est ouverte à tous. Durant sa vie, l'homme par ses œuvres s'en procure la clef. Ici-bas tout passe, disparaît, s'évanouit. Le pécheur ne conserve que le châtiment de ses voluptés. Les justes voient leurs afflictions passées et leurs douleurs éteintes. C'est comme s'ils n'avaient jamais rien souffert. Leurs jeûnes leur semblent un rêve ; éveillés comme d'un profond sommeil, ils se trouvent en Paradis avec une table royale préparée devant eux.

« Qui peut comprendre les beautés du paradis ? Éléments splendides, parties brillantes, habitations spacieuses, demeures illuminées, fontaines aromatiques versant des délices ; elles s'appauvrissent en descendant sur notre terre et ne donnent plus à notre soif que des eaux ordinaires ».

Dieu a varié les beautés et la gloire du Paradis. « Lorsque les justes vont en prendre possession, chacun monte et reste au degré que lui valent ses œuvres et sa sainteté. Les pénitents restent en bas, les justes au milieu, les triomphateurs vont jusqu'en haut ; au sommet le tabernacle » (2).

« Mes bien-aimés, continue le poète en commençant l'hymne troisième, ce jardin brillant placé au sommet qu'habite la gloire, qui peut l'atteindre par la pensée, le saisir par les sens, le scruter par l'intelligence et s'élançant jusqu'à lui ? Ses richesses sont incompréhensibles.

« Peut-être l'arbre béni, l'arbre de vie était par ses rayons le soleil du Paradis ; les feuilles détachées exprimaient les beautés spirituelles du jardin ; les zéphyrs, inclinant les autres arbres du jardin, les met-

(1) *Hymne I, Opp. syr. lat.*, III, 564-565.

(2) *Opp. syr. lat.*, III, 566-568.

taient en adoration devant le prince et le roi des arbres » (1). Le poète décrit ensuite l'arbre de la science, l'entrée du serpent, la chute, l'expulsion, le chérubin et le glaive. Enfin « le souverain Pontife Très Haut voyant Adam chassé du Paradis, s'abaissa, vint à lui, le purifia avec l'hysope et l'y ramena » (2).

Dans l'hymne cinquième, le poète s'élève de nouveau de l'Éden terrestre à l'Éden céleste. « J'ai trouvé dans l'Écriture le pont et la porte du Paradis. L'œil est resté dehors, l'esprit seul est entré et d'un vol rapide il a parcouru ce qui n'est pas décrit. Ce lieu sublime, agréable et beau, l'Écriture l'appelle Éden, parce que c'est le sommet des béatitudes.

« Là j'ai vu les tentes des justes parfumées et odorantes, tissées de fleurs, couronnées de fruits. Chaque tente représente le travail de son possesseur : l'une est modestement ornée, l'autre d'une beauté ravissante; celle-ci est pâle, celle-là éblouissante. La paix du Paradis me frappa plus encore que sa beauté. Là habite une beauté sans tache, là réside une paix sans frayeur. Je demandai si le Paradis suffit à contenir tous les justes qui l'habiteront. Je demandai ce qui n'était pas écrit et il me fut répondu par ce qui est écrit : Vois l'énergumène qui était possédé par une légion de démons (3). Toute cette armée était dans un seul corps. Le corps des justes ressuscités sera cent fois plus subtil; il sera semblable à l'esprit; il s'étendra, grandira, se resserrera, se rapetissera à son gré; il pourra se resserrer dans l'espace d'un point ou s'étendre en tous lieux.

« Écoutez autre chose : Un astre loge dans une chambre des milliers de rayons; des millions d'odeurs se resserrent dans un vase. Les rayons se meuvent à l'aise dans cet étroit espace. De même le Paradis rempli de corps spiritualisés, leur laissera de l'espace.

« Des pensées sans fin et sans nombre se concentrent dans un cœur étroit et s'y meuvent à l'aise sans gêne et sans contrainte. A combien plus forte raison le glorieux Paradis suffira-t-il aux spiritualisés dont la pensée même ne peut atteindre le nombre?

« Ayant glorifié, comme je pouvais, le Paradis, j'allais sortir, lorsqu'une voix forte comme une trompette retentit à mes oreilles et j'entendis un chœur qui louait le Dieu trois fois saint. Heureux celui qui est digne d'entrer en Paradis, sinon par ses mérites, au moins par grâce; sinon par ses œuvres, au moins par miséricorde » (4).

(1) *Opp. syr. lat.*, III, 568, E.

(2) *Ibid.*, 572.

(3) *Luc.*, VIII, 30.

(4) *Opp. syr. lat.*, III, 575-576.

Il continue dans l'hymne suivante à exalter le paradis. « L'esprit immatériel y pénètre, s'étonne et admire ; les sens ne peuvent percevoir ni ses glorieux trésors, ni ses parfums, ni ses couleurs, ni ses beautés ; sa vue m'élève ; sa pensée m'enrichit et me fait oublier ma misère ; ses parfums m'enivrent ; je ne me sens plus le même ; je suis tout renouvelé et comme noyé dans ses flots glorieux.

« Comme je ne pouvais soutenir les flots de sa beauté, me voilà transporté dans une mer plus haute. Sa beauté offrit à mes yeux des choses plus magnifiques encore ; je me mis à penser si ce lieu est si beau, quel devait être Adam, lui l'image de son créateur ! et quelle n'est pas la beauté de la croix qui a porté le Fils de Dieu » (1).

Le poète voit ensuite dans le paradis la figure de l'Église, l'arbre de vie de l'Eucharistie et l'image de la béatitude. L'homme entre librement dans le paradis de l'Église ; par ses œuvres, par son triomphe sur la chair et sur le péché, il en acquiert tous les biens.

L'hymne septième montre à l'espérance les biens du paradis : « Consolez-vous dans les épreuves par les promesses. La parole du souverain Rémunérateur ne trompe point ; son trésor n'est pas si exigü qu'on puisse craindre pour ses promesses. Il a livré son Fils pour nous ; sa vérité nous garantit que son corps est près de nous ; il nous a donné la clef de ses trésors gardés près de nous.

« Le soir le monde s'endort dans les ténèbres, le matin il se réveille, figure du divin Rémunérateur qui s'éloigne l'espace d'une nuit et revient à l'aurore. Frères, point de découragement ; ne croyez pas que votre combat sera long et votre résurrection éloignée ; car voici devant vous la mort et la résurrection.

« Supportez l'affliction pour arriver en paradis. Sa rosée effacera vos souillures ; sa présence vous réjouira ; il soutiendra vos fatigues ; sa couronne vous consolera ; il vous rassasiera d'un fruit qui purifie, il vous désaltérera par un nectar qui donne la sagesse à ceux qui le boivent.

« Heureux le pauvre qui élève ses regards vers ce séjour de l'opulence ! Les saphirs, les émeraudes, trop grossières pour cette terre de gloire, gisent autour jetées dehors. Les pierres précieuses, dans cette terre d'une pureté limpide, paraissent sales et sans reflet.

« Les hommes et les femmes portent des vêtements de lumière. Les rayons de cette gloire absorbent les vêtements d'ici-bas, arrêtent les mouvements déréglés, éteignent les feux de la concupiscence, apaisent

(1) *Opp. syr. lat.*, III, 577-578.

la colère, et l'âme purifiée comme un froment sans ivraie se dilate dans l'Éden.

« Là, la virginité tressaille de voir exterminé le serpent dont le venin avait empoisonné ses oreilles; elle entend le figuier joyeux lui dire : Rappelle-toi ton innocence première; souviens-toi de ce jour où dépouillée et nue tu es venue te cacher dans mon sein. Gloire à celui qui a jeté un manteau sur ta nudité.

« La jeunesse joyeuse et triomphante voit dans le paradis Joseph qui a repoussé l'impudique dévorée de feux insensés. Ainsi un jeune homme vainquit la vipère dans sa propre demeure, tandis que Samson, ce vainqueur du lion, fut vaincu par elle; les cheveux du Nazaréen tombèrent sous ses coups.

« Là, la mère, qui a subi les peines de la malédiction et les douleurs de l'enfantement, verra les enfants qu'elle a ensevelis dans les sanglots bondir comme des agneaux dans les prés de l'Éden, dans les degrés élevés, dans les splendeurs brillantes, voisins des anges sans tache. »

Le poète continue à décrire les différentes classes de personnes à qui leurs vertus, leurs jeûnes, leurs aumônes, leur martyre, leur sainteté dans la vieillesse ou la jeunesse ont mérité le paradis et ajoute :

« Là, point d'anxiété, parce qu'il n'y a point de douleur, point de crainte, parce qu'il n'y a point de piège; point d'adversaire, parce qu'il n'y a plus de lutte. Tous se félicitent constamment, parce que les combats ont cessé; ils ont reçu la couronne du triomphe et jouissent du repos pour l'éternité.

« J'ai vu ce lieu et je me suis assis pleurant sur moi-même et sur mes semblables. Mes jours sont passés; en un seul jour ils se sont évaporés; ils se sont dérobés sans que je le sentisse. La douleur repenante me saisit : j'ai perdu ma couronne, mon nom, ma gloire, mon vêtement nuptial, mon lit de lumière et la table du royaume céleste. Heureux celui qui en est digne!

« Fils de la lumière, vous tous là-bas, pleurez sur moi pour que le Seigneur vous accorde le don du pardon qui réjouisse mon âme : ce sera pour moi un motif de louer sa majesté. Sa main est étendue pour donner par justice et pour donner par grâce; qu'il me donne par miséricorde du trésor de sa miséricorde » (1).

J'ai traduit fidèlement sur le syriaque ces strophes qui font connaître le génie élevé du poète syrien. La version latine est plutôt une paraphrase. Saint Éphrem continue dans les huit hymnes suivantes à

(1) *Opp. syr. lat.*, III, 581-585.

traiter à la fois de l'Éden de la terre et de l'Éden du ciel, il s'occupe du bon larron, se demande si l'âme privée du corps peut jouir du paradis, décrit sous les plus vives couleurs les délices de l'Éden. Après ce magnifique tableau il avertit à l'hymne onzième que c'est là une description imparfaite, que le pinceau du poète est impuissant à décrire les ineffables beautés que l'homme ici-bas ne peut saisir et que le langage humain ne peut exprimer.

« Que ces appellations ne troublent pas ton esprit; les noms du paradis sont tirés du langage humain. Il n'a pas besoin de tes métaphores. Mais ta nature est si faible qu'elle ne peut atteindre à sa hauteur. Ses beautés deviennent pâles et insipides sous le pinceau de tes semblables. Les regards des faibles mortels ne peuvent supporter l'éclat des beautés célestes. Dieu a donné aux arbres du paradis les noms de nos arbres, à ses figuiers les noms de nos figuiers; ses feuilles spirituelles sont devenues corporelles, les vêtements de là-haut ont été transformés en vêtements d'ici-bas » (1).

IV.

Revenons au commentaire. Le moine d'Édesse continue l'explication littérale de la Genèse et expose les divers sentiments des interprètes de son temps sur l'histoire de Caïn et d'Abel et de leurs descendants. Il croit que Henoch et plus tard Élie furent enlevés en Paradis. « On dit que Henoch fut transporté en paradis sous les yeux d'Adam pour qu'Adam ne se désolât pas, le croyant tué comme Abel, et aussi pour lui procurer la consolation d'avoir un fils juste et lui faire comprendre que le paradis, soit avant soit après la résurrection, sera le séjour des imitateurs de Henoch » (2).

L'union des *filis de Dieu* avec les *filles des hommes*, dont il est question au chapitre vi de la Genèse, et les *géants* issus de ces mariages ont exercé de tout temps la sagacité des interprètes. Josèphe et Philon parmi les Juifs, saint Justin, Athénagore, Tertullien, Clément d'Alexandrie et d'autres parmi les Pères, ont fait de ces « fils de Dieu » des anges. Saint Philastre au contraire, saint Jean Chrysostome, Théodoret, saint Augustin et plus tard saint Thomas y ont vu les pieux descendants de Seth. C'est aussi le sentiment de saint Éphrem : « Moïse a appelé « fils de Dieu » les descendants de Seth; ils furent appelés le

(1) *Opp. syr. lat.*, III, 596.

(2) *Ibid.*, I, 47; II, 324.

peuple de Dieu, parce qu'ils descendaient du juste Seth. Les « filles des hommes » remarquables par leur beauté, sont les descendantes de Caïn, qui par leurs attrait enlacèrent dans leurs filets les Séthites » (1). Jacques d'Édesse explique la pensée du saint Docteur, plus loin. Les Séthites par leur piété, leur pureté, leurs vertus, étaient des anges sur la terre. Comme les anges ils sont appelés « fils de Dieu », et avec raison, puisqu'ils l'honorent comme leur créateur, lui obéissent et s'efforcent de lui ressembler (2).

De l'union des Séthites avec les Caïnites naquirent ces hommes grands, vigoureux et robustes comme Énos et Seth, qu'on appela *les géants*. Les Caïnites, issus de race maudite et habitant une terre maudite, qui ne leur donnait que des aliments maigres sans suc et sans force, étaient dégénérés au physique et au moral, et leurs unions ne donnaient que des enfants malingres et faibles, en un mot une race dégénérée. Les mariages avec les Séthites, mieux nourris et non dégénérés, ramenèrent « les géants d'autrefois, les géants de renom » (3), comme étaient Seth et Enos (4).

On interprète souvent de l'abréviation subséquente de la vie humaine ces paroles que Dieu prononça avant le déluge et que la Vulgate traduit ainsi : « *Dixitque Deus : non permanebit spiritus meus in homine in æternum, quia caro est : eruntque dies illius centum viginti annorum* (Gen., vi, 3) ». Saint Éphrem ne les interprète pas ainsi. « Dieu veut dire : Cette génération ne vivra pas neuf cents ans comme ont vécu les générations précédentes, parce que l'homme est devenu chair et qu'il consume ses jours dans les œuvres de la chair. Mais ses jours seront de cent vingt ans. Si, entre temps, les hommes font pénitence, ils seront préservés du châtimement qui les menace. Si au contraire ils ne font pas pénitence, leurs œuvres attireront sur eux le châtimement. La bonté divine a donné aux hommes de cette génération cent vingt ans pour faire pénitence, bien qu'aux regards de sa justice ils n'en fussent pas dignes » (5). Dieu donna donc cent vingt ans aux hommes pour se reconnaître et faire pénitence. Pendant ce temps Noé prêchait et construisait l'arche; il ramassait de nombreux ouvriers pour ce gigantesque travail. Les hommes, entendant Noé leur dire qu'il allait renfermer dans l'arche des animaux de toutes les espèces pour les préserver du cataclysme universel, se moquaient de

(1) *Opp. syr. lat.*, I, 48.

(2) *Ibid.*, I, 145.

(3) *حَادَا وَمِجْجَ حَمْدَ حَمْدَ وَمِجْجَ حَمْدَ*.

(4) *Cfr. Ibid.*, I, 49-50.

(5) *Ibid.*, I, 49.

lui. Impossible, selon eux, de réunir les animaux dispersés aux quatre coins de la terre (1).

Saint Éphrem explique et résume le récit du déluge. Il retrouve ici sa plume poétique. Lorsque le cataclysme fut imminent « on voyait les éléphants venir de l'Orient, les singes et les paons du Midi, d'autres animaux venaient du Couchant et du Septentrion; les lions et les bêtes féroces quittaient leurs tanières, les cerfs et les onagres abandonnaient leurs montagnes pour venir à Noé » (2).

Les hommes voyaient tout cela et ne faisaient pas pénitence. Dieu irrité réduisit les cent vingt années à cent. Selon saint Éphrem, le déluge fut universel, non seulement quant à l'homme et aux animaux, mais il couvrit aussi « les sommets de toutes les montagnes » (3), sauf le paradis terrestre (4). Cependant il ne traite pas *ex professo* la question de l'universalité du déluge; elle n'était pas mise en doute de son temps.

Selon le moine syrien, le déluge commença l'an 600 de la vie de Noé, le 17 du mois de Jar ou mai, qui est le second mois de l'année religieuse chez les Juifs, et dura jusqu'au 27 du même mois de l'année suivante, 601 de Noë. « *L'an six cent un, le premier jour du premier mois les eaux diminuèrent. Le second mois, c'est-à-dire le mois de Jar, le vingt sept du mois la terre fut desséchée* (Gen., VIII, 13-14). Noé et ceux qui étaient avec lui furent donc trois cent et soixante-cinq jours dans l'arche, car du 17 du second mois qui est Jar au 27 du même mois de l'année suivante, selon le comput de l'année lunaire, il y a juste trois cent soixante-cinq jours. Vous voyez donc qu'au temps de Noé on se servait du comput de trois cent soixante-cinq jours pour l'année. Pourquoi donc dire que les Chaldéens et les Égyptiens sont les inventeurs qui ont arrangé ce comput » (5)?

Le saint Docteur explique la suite de l'histoire de Noé. Il attribue

(1) *Opp. syr. lat.*, I, 50-52.

(2) *Ibid.*, I, 52.

(3) *Ibid.*, I, 21.

(4) *Ibid.*, III, 560. Dans une *scolie* de Jacques d'Édesse faussement attribuée à saint Éphrem, dans la version latine, on donne l'explication suivante : « *Les eaux surpassèrent de quinze coudées*. Il ne faut pas prendre ces mots à la lettre, mais selon la coutume des navigateurs, qui plongent leur fer dans l'eau pour mesurer la profondeur. S'il y a moins de quinze coudées l'endroit n'est pas navigable. Et aussitôt ils cherchent une plus grande profondeur de crainte que le navire ne se brise. Quant à ces paroles « *les eaux s'élevèrent au-dessus des sommets de toutes les montagnes* », cela est dit des montagnes d'alors; mais au moment du déluge, elles étaient aplaties. Lorsqu'il fut passé, elles revinrent, sous l'empire de la volonté divine, à leur état antérieur, et les eaux rentrèrent dans les profondeurs des mers ».

(5) *Opp. syr. lat.*, I, 53-54.

l'ivresse du patriarche non à l'excès du vin, mais à ce qu'il en était déshabitué depuis longtemps (1). Le royaume de Nemrod comprenait Arach ou Édesse, Achar ou Nisibe, Chalane ou Ctésiphon, Rehoboth ou Adiab, Chalia ou Hetra, et Rase ou Risaina, bourg alors considérable (2). Jusqu'à la construction de la tour de Babel, il n'y avait qu'une langue commune ; il semble qu'elle a passé dans toutes les langues nées de la confusion. En tous cas, elle a péri. La confusion amena la discorde et la dispersion. « Nous trouvons, ajoute-t-il, quelques interprètes qui disent que les constructeurs de la tour furent au nombre de soixante-douze. Heber, père de Phaleg, l'un d'entre eux, désapprouva leur dessein et ne prit pas part à la construction. A raison de cela, sa langue ne fut pas confondue et resta entière dans l'hébreu, qui est la langue primitive et la langue propre d'Adam » (3).

L'exégète syrien ne fait que mentionner cette tradition juive recueillie par saint Augustin et d'autres Pères, mais dont le récit de la Genèse ne dit pas un seul mot. Nous voyons cependant par ce passage et par d'autres encore que S. Ephrem avait à son usage des commentaires que nous ne connaissons pas.

Dans le récit de Moïse, Dieu dit : « *Venez, descendons et confondons leur langue* ». S. Éphrem ne voit pas dans ces mots un pluriel majestatique ni une parole adressée aux anges comme l'ont pensé Origène, saint Augustin et d'autres, mais un indice de la Trinité : « Celui qui parle ici ne s'adresse pas à un seul, car il ne dirait pas : « *Venez, descendons*, mais il parle au Fils et au Saint-Esprit » (4).

Éphrem explique seulement quelques-uns des actes de la vie d'Abraham. Il croit que Melchisedech c'est Sem qui vivait encore, et excuse Abraham de mensonge près du roi d'Égypte et près d'Abimélech, roi de Gérare, pour avoir dit que Sara était sa sœur ; il pouvait l'appeler sa sœur bien qu'elle ne fût que sa nièce, comme Lot son neveu est appelé son frère (5). Le bélier offert par Abraham à la place d'Isaac apparut attaché à un arbre, c'était la figure de Notre Seigneur en croix. La promesse faite à cette occasion à Abraham prédit le Messie, le *zera'* ou descendant dans lequel et par lequel *seront bénies toutes les nations*, c'est le Christ (6). Les principaux traits de la vie d'Isaac et de Jacob sont résumés plutôt qu'exposés, ainsi que la touchante

(1) *Opp. syr. lat.*, I, 55-56, 152.

(2) *Ibid.*, I, 58, 154.

(3) *Ibid.*, I, 58-59, 154.

(4) *Ibid.*, I, 58-59.

(5) *Ibid.*, I, 61-74, 157, 169.

(6) *Ibid.*, I, 77.

histoire de Joseph et la descente de Jacob en Égypte. Mais le moine-poète a développé ailleurs cet épisode de l'histoire patriarcale. J'ai eu la bonne fortune de retrouver et de publier, d'après deux manuscrits de Rome dont je dois la copie au savant moine maronite Augustin Scebabi, le magnifique poème de S. Éphrem en douze chants intitulé : *la Jalousie ou Joseph vendu par ses frères*. J.-J. Overbeek avait déjà publié le premier et le huitième de ces chants sous le nom de Mar Balai, d'après un manuscrit du Musée britannique. J'ai retrouvé le second chant dans un autre codex de Londres ; enfin M. l'abbé Bedjan a retrouvé, dans des manuscrits apportés d'Orient, le onzième et le douzième chants, qui manquaient dans les manuscrits que j'ai eus à ma disposition, et il a édité en syriaque seulement l'ouvrage complet (1).

Ce poème est en vers égaux de sept syllabes. C'est le vers préféré de S. Éphrem. Tous ses discours métriques sont en vers heptasyllabiques, et beaucoup de ses hymnes sont formées de strophes de quatre, de cinq, de six ou de sept vers de sept syllabes. Le poème de S. Éphrem forme un commentaire étendu de l'histoire du saint Patriarche et fait saisir au vif les sentiments qui animaient tous les personnages mis en scène. Il commence ainsi :

« La jalousie nuit au jaloux, elle ne blesse point celui qui la souffre ;
 Le jaloux est abaissé, le jaloué reçoit la couronne.
 La jalousie est une flèche acérée, elle tue celui qui la lance,
 Se fige dans sa main et la transperce perfidement.
 Le semeur selon sa semence recueille le fruit de ses champs ;
 Si la semence est mauvaise, elle l'attriste, parce que la récolte est pire que la semence.
 Si dans la semence se cache la zizanie, l'agriculteur récolte des chardons.
 S'il répand de son sein une semence pure, les épis à la moisson seront beaux.
 Ainsi une même chose devient nuisible aux méchants et profitable aux bons.
 Nuisible aux méchants,
 Par leurs perfides jalousies ils se jetèrent dans les difficultés ;
 Profitable à ceux qui souffrent la jalousie,
 Parce que Dieu combat pour eux et les protège de son bouclier.
 Voyons-en l'exemple en Joseph et la preuve en ses frères.
 Le jaloué fut exalté très haut, les jaloux furent abaissés très bas.
 Ils haïrent sans motif leur frère les fils de Jacob dans la terre de Chanaan.
 Ils tendirent leurs filets pour prendre l'oiseau qui s'envola sur l'aile de ses songes.
 Ils cachèrent leurs pièges, le cerf les brisa.
 Ils furent humiliés et abaissés ceux qui lui avaient tendu des pièges.
 La biche sauta au-dessus de leurs filets ;
 Ils élevèrent un mur sur son chemin ; les parois de l'iniquité tombèrent devant lui ».

(1) Voir mon ouvrage : *S. Ephræm Syri hymni et sermones* ; Mechliniæ, 1882-1889, t. III, 249-640 ; P. Bedjan, *Histoire complète de Joseph* ; Paris, 1891.

Jacob mourant réunit ses enfants près de son lit, et leur dévoilant l'avenir, il fit cette célèbre prophétie qui est rapportée au ch. XLIX de la Genèse et que l'on appelle d'un nom assez inexact les « Bénédiction des douze patriarches ». La partie qui concerne Juda contient une des principales prophéties messianiques de tout l'Ancien Testament. Aussi le rationalisme s'est-il efforcé de la traduire et de l'expliquer de telle sorte que toute trace d'idée messianique disparaît.

La prophétie qui concerne Juda va du verset 8 au verset 12; le verset 10 est le plus important. La Vulgate le traduit ainsi : « *Non auferetur sceptrum de Juda et dux de femore ejus donec veniat qui mittendus est et ipse erit expectatio gentium* ». Au lieu de « qui mittendus est », l'hébreu a « Silo », « *Jusqu'à ce que vienne Silo* », c'est-à-dire celui à qui appartient la royauté, le Messie. La nouvelle critique a trouvé une facile échappatoire. Elle prend Silo pour une ville et traduit « jusqu'à ce que Juda vienne à Silo ». De la sorte il n'est plus question du Messie. Les savants anglais et américains, qui nous ont récemment dotés de la version anglaise qu'ils appellent « Revisée » et qui l'est effectivement, trouvent cette traduction fort plausible et laissent au lecteur le choix entre l'ancienne et la nouvelle. Il n'est pas sans importance de connaître comment les Syriens ont rendu dans une langue congénère le texte hébreu, et comment la plus grande autorité de l'Eglise d'Édesse le comprenait au quatrième siècle. Voici le commentaire entier de S. Éphrem sur toute la prophétie qui concerne Juda :

« *Judas, tes frères te loueront de ce que tu les as empêchés de verser le sang de leur frère Joseph; c'est par toi que Joseph est devenu père de deux tribus; sans ton conseil qui lui sauva la vie toutes les tribus seraient mortes de faim. Donc, parce que tu les a détournés de ce meurtre criminel et empêchés de mourir de faim, tes frères te loueront doublement parce qu'ils ont échappé par toi à ces deux maux. Ta main sera sur le col de tes ennemis, c'est la victoire qu'il promet au règne de David et qui eut lieu lorsque David soumit à sa puissance tous les peuples depuis la mer jusqu'à l'Euphrate. Loin du meurtre, mon fils, tu es monté dans ta tanière (1), soit parce que Judas a évité de tuer Thamar et ses deux fils, soit parce qu'il n'a pas voulu participer au meurtre de Joseph. Il s'est accroupi et couché dans son héritage non comme un vieux lion, mais comme un lionceau, comme un jeune lion, qui ne craint rien lorsqu'on l'enlève. Ces paroles : tu t'es couché comme un lion, sont dites de l'héritage de Juda qu'on ne*

(1) Le sens de l'hébreu est plutôt ! « *Avec ta proie tu es monté* » dans ta tanière.

pourra lui enlever; de cette royauté, dont malgré leurs épreuves et leurs défaites, les Juifs n'ont pu être dépouillés, parce que la royauté sur toutes les tribus était réservée au souverain seigneur de la royauté. Et pour montrer qu'il s'agit non de la tribu de Juda, mais de la couronne qu'il devait transmettre au Messie, il ajoute : « *Le sceptre, c'est-à-dire le Roi, ne manquera pas, ni l'Indicateur, c'est-à-dire le Prophète qui indique les choses futures, jusqu'à ce que vienne, non pas David qui agrandira la royauté, mais Jésus, fils de David, qui est le souverain Seigneur de la royauté. Le Roi et Prophète ne manquera pas à la maison de Juda jusqu'à ce que vienne Celui à qui est la royauté* (1). Qu'on nous montre avant David, en Juda, des rois qui ont conservé et transmis la couronne à David. Si donc, avant David, il n'y avait pas de roi en Juda, il est manifeste que c'est par David et ses descendants que la royauté a été conservée et transmise au fils et au souverain Seigneur de David qui est le Seigneur suprême de la royauté. Ainsi,

(1) La version Peschita, que suit saint Éphrem, a *ܐܝܬܐ ܕܡܠܟܐ ܕܝܫܘܥ ܕܡܝܢ ܕܐܝܬܐ ܕܡܠܟܐ* *jusqu'à ce que vienne celui de qui est*, sous-entendu *ܡܠܟܐ* la royauté. Un écrivain contemporain de saint Éphrem, le Persan Aphraatès, dont le texte syriaque a été retrouvé depuis quelques années, traduit trois fois : *Jusqu'à ce que vienne Celui à qui appartient la royauté*, et, comme saint Éphrem, il l'entend du Messie (V. Wright *The Homelies of Aphraates*, p. 29, 320, 374). Les trois Targums d'Onkelos, de Jonathan et de Jérusalem traduisent de même en ajoutant le mot Messie : *Jusqu'à ce que vienne le Messie à qui est la royauté*. Les Septante, ainsi que Aquita et Symmaque, paraissent avoir compris le mot *Siloh* de la même manière : *Jusqu'à ce que vienne Celui* *ὃ ἀποκειται* *à qui est réservée* sous-entendu la royauté. Quelques manuscrits ont *τα ἀποκειμένα αὐτῷ*, mais la leçon que nous adoptons est celle que les Pères grecs ont admise. L'auteur de la Vulgate traduit « *qui mittendus est* ». Au lieu de *שׁוֹלָה* il aura lu *שׁוֹלֵחַ* mittendus participe du verbe *שׁלַח* *misit*. Il est facile de confondre les lettres *ה* et *ו*. Le mot hébreu s'écrit dans les manuscrits de quatre manières : *שׁוֹלָה* et *שׁוֹלָה* et *שׁוֹלָה* et *שׁוֹלָה* et même en deux mots : *שׁוֹלָה*. En hébreu *לָהּ* ou *לָהּ* (forme archaïque qui se trouve plusieurs fois dans la prophétie de Jacob) signifie « à lui » et *שׁוֹלָה* abrégé de *שׁוֹלָה* signifie « qui, lequel »; *שׁוֹלָה* ou *שׁוֹלָה* est donc « Celui à qui est », à qui appartient, sous-entendu la royauté. Les nouveaux éditeurs du dictionnaire hébreu de Gésenius disent, ce qui est vrai, que la ville de Silo s'écrit avec les mêmes différences d'orthographe, mais il faut observer qu'aucun auteur ancien, ni juif, ni chrétien, n'a vu ici la ville de Silo. Les premiers auteurs de cette trouvaille sont, en Allemagne, Teller et surtout Zirker qui la défendit en 1786 dans une dissertation particulière. Eichhorn, Gesenius, Delitzsch et d'autres se sont rangés à cet avis que d'autres rationalistes ont avec raison combattu; car, pour ne donner ici que cette raison, Jacob dans sa prophétie n'emploie pas de noms géographiques, sauf exceptionnellement Sidon qui désignait toute une contrée. Quelques interprètes modernes, Winer, Keil, Hengstenberg, Reuss et, parmi les catholiques, Reinke et son Ém. le card. Meignan, font venir le mot *שׁוֹלָה* de *שׁוֹלָה*, mais les dérivés des verbes *לָהּ* ne prennent jamais cette forme. En outre, le verbe *שׁוֹלָה* signifie ordinairement *cesser, être négligent, errer, pécher*, en syriaque *se taire*. Quand les Hébreux veulent exprimer l'idée de paix, de pacifique, ils ont recours au verbe *שׁוֹלָם*; ainsi Salomon est « le pacifique ».

quand même on interprète ces paroles « *Juda, tes frères te loueront* » jusqu'à « *le sceptre ne manquera ni l'indicateur* » de Juda et de la royauté de David et de ses descendants, les mots « *jusqu'à ce que vienne celui à qui est* » et ce qui suit doivent absolument s'interpréter du Fils de Dieu et non pas de David et de ses successeurs de la tribu de Juda. Bien plus, ces paroles « *jusqu'à ce que vienne celui à qui est* » montrèrent que tous ses prédécesseurs n'étaient que des remplaçants, c'est-à-dire des intermédiaires pour transmettre une couronne qui n'était pas à eux. *Les nations l'attendront*, c'est-à-dire l'Église formée des nations.

« *Il attachera à la vigne son ânon, au cep de vigne le petit de son âne*. La vigne, c'est la synagogue ; David lui donne aussi ce nom. *Il attachera à la vigne son ânon*, en tant que sa royauté sera attachée à la synagogue et transmise par elle. C'est la même chose que : *Le sceptre ne manquera pas à Juda jusqu'à ce que vienne Celui à qui appartient la royauté*. Lors de son avènement, Notre Seigneur a aussi réellement lié son ânon à une vigne. De même qu'il a accompli toutes les autres figures, il a voulu accomplir réellement cette prophétie transmise dans une métaphore. En effet, à Jérusalem, en dehors du sanctuaire, il y avait une vigne à laquelle il attacha son ânon pour entrer dans le temple. Ou bien ce fut dans le bourg d'où il partit qu'il attacha son ânon. Car il dit : « *Vous trouverez un ânon attaché, déliez-le et amenez-le. Si l'on vous demande : Pourquoi déliez-vous cet ânon ? Vous répondrez : Notre maître en a besoin* » (1).

« *Il lavera son manteau dans le vin*, c'est-à-dire il lavera son corps dans le sang ; *et son vêtement dans le sang du raisin* en tant qu'il lavera dans son propre sang son corps qui est le vêtement de sa divinité. *Ses yeux sont plus brillants que le vin, la vérité de sa pensée est plus pure que le vin clarifié, ses dents sont plus blanches que le lait*, l'enseignement qui sort de ses lèvres est limpide et pur » (2).

J'ai rapporté en entier cet important commentaire de la prophétie qui concerne Juda. Le saint Docteur explique de la même manière ce qui concerne les autres patriarches et termine son commentaire sur la Genèse par ces remarquables paroles :

« Dieu, qui par son fils a créé les créatures de rien, n'a pas écrit ces choses dès le commencement, parce que Adam les connaissait, et chaque génération les répétait à la génération suivante comme elle les avait apprises. Mais lorsque toutes les nations eurent oublié Dieu

(1) Marc., XI, 2-3.

(2) Opp. syr. lat., I, 107-109.

et perdu le souvenir de la création, Dieu les fit écrire par Moïse pour le peuple hébreu, après avoir changé la nature pour attester la création des éléments. Moïse écrivit dans le désert les choses qui avaient été révélées à Adam dès le Paradis (1) ».

Le commentaire de S. Éphrem sur la Genèse est, comme on peut voir par l'analyse que nous en avons donnée, un des plus importants que nous ait laissés l'antiquité. Il est, jusqu'aujourd'hui, trop peu connu des exégètes. Le commentaire sur l'Exode résume et expose la suite de l'histoire contenue dans ce livre. Il est moins étendu que celui de la Genèse. La partie législative n'est que brièvement résumée. Quelques scholies, dont l'ordre est troublé sur la fin, indiquent le sens figuratif du tabernacle, de ses ornements et des lois cérémonielles (2). Sur les trois autres livres du Pentateuque; sur les livres de Josué, des Juges et des Rois, il ne nous reste que les scholies que le moine Sévère a insérées dans sa *Chaîne de Pères*. Les scholies ne paraissent pas représenter tout le travail du grand exégète d'Édesse; car il y a des chapitres entiers qui n'ont aucune annotation. Néanmoins ces scholies, quoique trop peu nombreuses et incomplètes, n'en ont pas moins une grande valeur pour élucider et fixer le sens littéral.

(1) *Opp. syr. lat.*, I, 115.

(2) Overbeek a publié un *Discours sur les miracles opérés par Moïse en Égypte*. Il porte le titre de premier discours : ce qui indique que S. Éphrem en a fait d'autres. En effet, il s'arrête après la troisième plaie. V. Overbeek, *S. Ephraemi Syri, Balaci aliòrumque opera selecta*; Oxonii, 1865, p. 88-94.

(A continuer.)

T.-J. LAMY.



FRA RICOLDO DE MONTE-CROCE,

PÈLERIN EN TERRE SAINTE ET MISSIONNAIRE EN ORIENT.

XIII^E SIÈCLE.

III.

C'est l'*Itinerarium* écrit par Ricoldo de Monte-Croce qui nous a permis de le suivre dans son excursion à travers la Terre Sainte. C'est encore la même source qui va nous fournir les données de sa longue pérégrination depuis Ptolémaïs jusqu'à Bagdad, le centre de son activité apostolique.

L'*Itinéraire* de Ricoldo se compose de deux parties bien distinctes, différant l'une de l'autre par leur objet et leur méthode de composition : celle relative à la Terre Sainte qui a tous les caractères d'un journal tenu au jour le jour, et celle relative à l'Asie qui présente un récit détaillé et savant fait après coup, au terme du voyage.

Il suffit, en effet, de jeter un coup d'œil sur les premières pages de l'*Itinéraire*, celles qui nous rappellent par le menu tous les noms de lieux de la Galilée et de la Judée visités par le pèlerin avec les chiffres exacts des distances, pour voir qu'un travail exécuté postérieurement et de mémoire n'eût pu revêtir pareil caractère de précision.

Quelques indications témoignent en outre matériellement que cette partie du journal a été écrite avant que Ricoldo connût la prise de Ptolémaïs (18 mai 1291). Cette ville y est en effet désignée comme la ville des chrétiens, et Athlit, le *Castrum Peregrini*, comme une forteresse au pouvoir des Templiers (1). Écrites deux ou trois années plus tard après la perte de ces places, les affirmations de Ricoldo faites au présent eussent été erronées, sans parler qu'il n'eût pas

manqué de faire au moins allusion à ce désastre. La première partie de l'*Itinéraire* a donc été écrite au temps même du pèlerinage de Ricoldo, c'est-à-dire pendant l'hiver 1288-89.

La seconde partie de l'ouvrage, de beaucoup la plus étendue, semble être postérieure à la première d'environ deux années. Nous verrons, en effet, que Ricoldo arriva à Bagdad vers les premiers mois du second semestre de 1290. Les caractères de la composition ne permettent pas de croire que cette partie ait été faite en voyage. Elle est fournie et va de plus en plus en s'amplifiant. Elle est surtout consacrée à l'étude des peuples dont Ricoldo a traversé le territoire et forme un véritable traité d'ethnographie où l'on ne trouve plus que très brièvement indiqués les déplacements et les points d'arrêts du voyageur. Finalement, quand Ricoldo a atteint Bagdad le journal tourne en un véritable traité sur les Nestoriens et les Sarrasins, sorte de prélude aux autres travaux de Ricoldo contre les hérésies et l'Islam.

Une autre donnée limite en arrière le temps de composition de l'œuvre de Ricoldo. Parlant des khans mongols qui se sont succédé à Bagdad depuis la conquête tartare, il en nomme trois et signale la mort du dernier, Argoun (7 mars 1291) (1). C'est donc après cette date que Ricoldo a écrit la seconde moitié de son *Itinéraire*, ou plutôt, il l'écrivait à ce moment même, car plus tard il aurait connu et désigné le frère et successeur d'Argoun, Gaikatou, intronisé le 22 juillet 1291 (2). Enfin, écrivant après la prise de Ptolémaïs, dont la nouvelle, venue à Bagdad au milieu de l'année 1291, attrista si profondément Ricoldo, on trouverait quelque trace de cet événement dans l'*Itinéraire* (3). Tout nous conduit donc à admettre que la seconde partie

(1) *Itinerarium*, p. 121-22. Les khans de Ricoldo sont : Halaon, Haalaga et Argon, fils et successeurs les uns des autres. C'est à tort que Röhricht dit que « parmi les khans de ce pays il [Ricoldo] n'en cite que deux » p. 262. Les trois noms donnés par Ricoldo sont les noms modernes de Houlagou (1259-65), Abaga (1265-82), Argoun (1282-91). C'est aussi à tort que Laurent, *Itin.*, p. 121, p. 120, voit Hulagu-Kan dans le Haalaga de Ricoldo. Dans l'esprit de Ricoldo les trois khans forment la généalogie complète des souverains mongols, depuis l'occupation de Bagdad par les conquérants. En cela il est dans le vrai, car bien que Ahmed Sultan ait succédé à Abaga Khan, Argoun fut reconnu par un parti puissant, et il triompha bientôt de son oncle Ahmed qui fut mis à mort (10 août 1284). (De Mas Latrie, *Trésor de Chron. et d'Hist.*, col. 1820-21.)

(2) De Mas Latrie, *l. c.* col. 1821.

(3) Observons cependant que vers la fin de son *Itinéraire*, parlant des Sarrasins, il dit : « In pluribus annis quibus cum eis conversatus sum in Perside et Baldaco, » etc., p. 133. Son séjour de Perse étant de la seconde moitié de 1289, il peut dire en 1291 « plusieurs années » ; à moins qu'on ne veuille retarder la composition de cette dernière étude sur les Sarrasins qui clôt l'*Itinéraire*.

de cet ouvrage a été surtout écrite pendant la première moitié de 1291.

Röhricht s'est gravement mépris sur les origines de l'*Itinéraire* en croyant à une double composition de Ricoldo : d'un journal primitif aujourd'hui perdu, et d'un abrégé de ce journal lequel serait l'*Itinerarium* que nous possédons (1). La vérité est que l'*Itinerarium* est bien le texte primitif et le seul de Ricoldo (2). Ricoldo toutefois

(1) *L. c.*, p. 263. Ce qui a induit Röhricht en erreur, c'est qu'il a cru (p. 5, note 16) que Ricoldo fait allusion (*Itin.*, p. 121) à une prétendue prise de Jérusalem par les Mongols en 1300 et à une cession qu'ils auraient faite de cette ville aux chrétiens. Mais il est clair comme le jour qu'en cet endroit Ricoldo parle de la prise de Jérusalem par Mélééin et de la cession faite à Frédéric II en 1229.

(2) Ms. de Wolfenbüttel (Weis, 40, f. 73-94) publié par Laurent : *Peregrinatores Medii Aevi quatuor*; Lipsiae, 1864; 2^e édit., *ibid.*, 1873. — Ms. de la bibl. du chapitre de la cathédrale de Mayence dont Ferd. von Gudenus a édité le commencement dans son *Sylloge Ivariorum Diplomatarium Monumentorumque veterum*, etc.; Francofurti ad M., 1728, p. 383-85. Paris, nation. lat. Ms. 625, fol. 154-161, contient la fin de l'*Itinerarium*, c'est-à-dire la partie qui traite des Sarrasins (du chap. xxii, éd. Laurent à la fin). Cet extrait porte en titre : *Scholium de lege Sarracenorum*, et se termine par : *Explicit tractatus sumplus de libro fratris Ricoldi Ord. fratr. Pred. qui peregrinatus fuit in regionibus orientalibus*. (Communication du R. P. F. Balme, O. P.)

Traduction italienne. Ms. de la Bibl. Laurenziana édité par V. Fineschi, *Itinerario ai Paesi Orientali di Fra Ricoldo da Monte di Croce, domenicano*, etc., Firenze 1793. Fineschi croit à tort que cette traduction est de Ricoldo, et Röhricht qui n'a pas connu cette publication, mais l'indication du Ms. Laurenz. donnée par Fineschi, *Memorie*, p. 311, l'a pris pour le texte latin. Autre Ms. Paris, nation. fonds italien édité par trois érudits italiens à l'occasion du mariage de la petite-fille de F. Zambrini : *Viaggio in Terra Santa di Fra Ricoldo da Monte di Croce, volgarizzamento del secolo XIV*. Siena, 1864. Les éditeurs corrigent l'édition de Fineschi, mais ne connaissent pas l'existence de l'*Itinerarium* de Laurent, publié la même année. Les deux Mss. italiens ne contiennent que la traduction du voyage en Terre Sainte et les débuts du voyage en Orient, c'est-à-dire les huit premiers chapitres du texte latin de Laurent, p. 105-114, un peu plus du quart de l'ouvrage.

Traduction française. Elle fut faite en 1351, d'après le latin, par Jehan le Long d'Ypres, moine de l'abbaye de Saint-Bertin, comme l'indiquent l'*incipit* et l'*explicit* de la traduction. Bibl. nationale, Paris Ms. 1380 (ancien 7500) fol. 54. Édité dans : *L'Histoire merveilleuse, plaisante et recreative du grand empereur de Tartarie, seigneur de Tartares, nome le grand Can, contenant six livres ou parties, etc... Le quart [livre] parle du voyaige que fit un religieux des freres Prescheurs allant par le commandement du pape oultre mer prescher les mescreans; et sont en ceste partie contenuz les royaulmes, les gens, les provinces, les loix, les sectes, les hereses et les nouvelles que le dit frere trouva es parties d'Orient, etc.* Paris, Jehan Saint-Denis, petit in fol. goth. 82 f. Le titre intégral dans Ternaux-Compans, *Biblioth. asiatique et africaine*, Paris, 1841, p. 21. Cet auteur ajoute : « On a du même ouvrage deux autres éditions imprimées en un vol. petit in-4^o par S.-D., sous le titre suivant : *S'ensuyvent la Fleur des histoires de la terre Dorient, compillees par Fr. Aycon, seigneur du Cort et cousin germain du roi d'Arménie, par le commandement du Pape, etc.* » Mais le détail du titre qui ne mentionne que cinq parties ne rend pas manifeste que ces deux éditions contiennent l'*Itinéraire* de Ricoldo.

Bibl. nationale, Paris fonds franç., Ms. 2810 (ancien 8392). Édité par Louis de Backer, *L'Extrême Orient au moyen âge*, Paris, 1877, p. 256-234. A partir du chap. xxxi du texte latin, la traduction française ne donne plus que les titres, qui sont d'ailleurs les mêmes.

ajouta, peut-être après son retour à Florence, un court prologue et quelques lignes de conclusion au récit de son voyage. Ces deux adjonctions nous ont été conservées dans les traductions italienne et française de l'*Itinéraire* (1); mais elles ne figurent pas dans le texte latin que nous possédons, bien que celui-ci soit identique pour tout le corps de l'ouvrage avec les deux traductions (2), et il est sûr que ce qui nous reste est l'*Itinéraire* dans son état primitif.

Ricoldo est en route pour l'Orient. Il s'embarque à Ptolémaïs, passe près de Tyr et de Sidon et arrive à Tripoli. De là il voit les monts du Liban où sont les Maronites et la célèbre secte des Assassins ou Ismaéliens. Il continue par mer de Tripoli à Tortose, l'ancienne Antérad. Ricoldo commence alors son voyage par terre et entre en Ar-

Berne, Stadt-Bibl., Ms. n° 125, trouvé par Titus Tobler, *Bibliographia geographica Palestinae*. Leipzig, 1867, p. 31.

Angleterre, Bibl. Cotton. Armar VIII. Tab. D. II. Indiqué par Echard.

Des fragments de la version française ont été traduits ou reproduits dans Murray, *Discoveries and travels in Asia*, I, 197; A. Rémusat, *Nouveaux mélanges asiatiques*, II, 199; Echard, *Script. Ord. Praed.*, I, 504; *Nouvelle Bibliogr. génér.*, XXXVI, 154, et utilisés par plusieurs autres.

(1) Al nome di Dio. Amen. Qui comincia i' libro della peregrinazione di Frate Riccoldo, dell' Ordine de Frati Predicatori; e in questo si contengono, sotto brevietà parlando, tutti i reami e le leggi, e le provincie e gli ordini, e le septe e l'eresie e le maraviglie le quali io trovai nelle parti d'Oriente: accio che i Frati i quali volessono prendere fatica per l'amore di Christo e per accresciere la fede christiana sapiano quello che a loro fa mestiere, e in qua' luogo e in quello modo possano più adoperare e fare maggiore acquiste; e la ragione la quale mi mosse a scrivere, è in questo capitolo primo. (*Viaggio*, etc. Siena, 1864, p. 1.)

Ci commence le itineraire de la peregrination et du voiage que fist ung bon preudomme des freres precheurs qui ot nom frere Bicul [Ricul], qui par le commant du Saint-Pere

ala oultre mer por precher aux mescreans la foy de Dieu. Et sont en ce traitié par ordonnance contenu les royaumes, pais et provinces, lez manieres diverses des gens, lez lois, les sectes, les créances, les hérésies et les merveilles que li dis freres trouva et vit es parties de Orient. Et fist ce livre en latin afin que ceux qui voudront en ce pays aler pour la foy de Dieu essausier puissent par cest livre savoir quelle chose leur a mestier et en quel lieu et en quelle manière ils pourroient prouffiter. Et fut ce livre translates de latin en françois en l'an de grace mil CCC li. Fait et compilé par frere Jehan le Long d'Ippe, moine de l'evesque de Taroenne. (Louis de Backer, *l'extrême-Orient au moyen âge*, Paris, 1877, p. 256.)

Explicit: Et tous les autres affaires de Mahomet, de sa vie et de sa mort et de sa doctrine, de tout son procès pourra on trouver en une autre ouvrage en un autre livre que je Riculs ay fait (Ms. nat. Paris 1380, f. 94 v. Derniers mots inintelligibles dans de Backer)... Et fu cilz livres translats de latin en françois par Jehan de Ypre, moine de Saint-Bertin en Saint-Omer. En l'an mil. CCC li acomplis. de Backer, p. 334.

(2) Ich verglich stückweise diese [la version franç.] und die italienische übersetzung mit dem drike bei Laurent, und es ergaben sich wenig erhebliche abweichungen. Im allgemeinen ist derselbe durchaus vorzuziehen, und namentlich das italienische von fehlern nicht frei. Die französische übertragung ist klarer als das original (?); doch streift sie, da der übersetzer, wol dem kitzel, mehr zu geben, nicht widerstehen konnte, theilweise an eine umschreibung; auch die ordnung, wenigstens an einem orte, ist eine andere. (Tit. Tobler, *loc. cit.*, p. 31.)

ménie par Laodicée. Il franchit deux cents milles, atteint Mopsueste, célèbre par l'hérétique Théodore qui corrompt l'Évangile par sa fausse exégèse et nia que la Vierge fût mère de Dieu. Ricoldo trouva dans tout l'Orient, chez les Nestoriens, les livres infectés de cette erreur. De Mopsueste, en vingt milles, Ricoldo arrive à Tarse de Cilicie, la patrie de Saul.

La caravane traverse ce qui reste encore de terres arméniennes et entre sur le territoire occupé par les Turcs. Désormais Ricoldo va se trouver successivement en contact avec ces peuples divers de race et de religion qui couvrent l'Orient, sans s'y mêler, comme une mosaïque vivante. Il va nous peindre une à une les nations qu'il traverse dans un tableau ethnographique du plus haut intérêt. Faute de pouvoir tout reproduire, nous tirerons quelques traits saillants et tâcherons de voir par les yeux attentifs et scrutateurs du missionnaire du treizième siècle cet Orient que le temps semble impuissant à changer.

Ricoldo voyage en caravane et à dos de chameau, comme on pourrait l'imaginer faute de renseignement positif; mais il nous l'indique lui-même en citant un trait de force et de courage d'une femme turcomane.

Les Turcomans sont bestiaux, Sarrasins de religion, et vivent sous terre comme des taupes. Quand ils sortent de leurs cavernes comme des rats, c'est pour se livrer aussitôt aux exercices violents. Ils sont féroces et forts, surtout les femmes; témoin celle qui s'était jointe à notre caravane et suivait à pied nos chameaux quoique enceinte. Une nuit, dans le désert, elle mit son enfant au monde en silence. Le matin, nous le trouvâmes vagissant. La mère le prit et se remit à suivre nos chameaux.

Les Turcomans sont ennemis des Grecs et leur tendent incessamment des embûches. Les Grecs, dit-on, ne sortent jamais sans se munir d'une corde qui sert à les attacher quand ils sont pris par les Turcomans. Sans cette précaution, ils seraient mis à mort (1).

Après avoir franchi les montagnes du Taurus (2) Ricoldo se trouve en contact avec les Tartares, dont la nation avec Gengiz-Khan et ses successeurs avait subjugué la plus grande partie de l'Asie depuis un siècle (3).

(1) *Itinerarium*, p. 113-14.

(2) C'est le sens, croyons-nous qu'il faut donner à l'expression « Intrantes infra Thurchiam », la basse Turquie.

(3) L'invasion était à proprement parler une invasion mongole, mais les Tartares, s'étant trouvés à l'avant-garde du mouvement, donnèrent leur nom à l'occupation asiatique du XIII^e siècle.

Les Tartares, dit Ricoldo, ne ressemblent en rien aux autres peuples du monde, ni dans leurs personnes, ni dans leurs mœurs, ni dans leur religion.

Ils ont de grandes et larges faces avec des yeux petits comme des fissures transversales au milieu du visage et leur barbe est rare, ce qui leur donne à beaucoup des airs de singe, surtout quand ils sont vieux. Ils n'ont ni politesse, ni pudeur, ni reconnaissance. Ils haïssent les villes et les monuments, et ils les détruisent. Ils se disent les maîtres du monde que Dieu a fait pour eux. Les oiseaux annoncent partout que l'univers leur doit le tribut. — Que m'as-tu apporté, demandait à un Franc un empereur tartare? — Rien, car je ne savais pas ta puissance. — Les oiseaux du ciel ne te l'ont-ils pas dit en entrant sur mes domaines? — Peut-être me l'auront-ils dit, mais je n'aurai pas compris leur langue. Pour sa présence d'esprit le Franc eut la vie sauve.

En religion des Tartares n'ont ni révélation, ni loi écrite. Dieu est pour eux la nature et ses lois. Ils suivent leurs instincts comme les animaux et les oiseaux. Ils sont très sensibles à la chaleur et au froid. Quand celui-ci est trop intense, ils s'irritent contre les Sarrasins et les Chrétiens qui font venir l'hiver en se couvrant trop, et ils dépouillent le premier venu qui s'est enveloppé de fourrures.

S'enivrer jusqu'à vomir est pour eux très honorable. Ils le font par la grâce de l'empereur Khan. Le vol et la rapine sont réputés ruses de bonne guerre. Toutefois, ils détestent le mensonge et aiment la vérité. Ils estiment les honneurs mais ne les rendent qu'à leurs chefs. Ils écrivent à leurs supérieurs avec grand respect, descendent de cheval quand ils mettent eux-mêmes pied à terre, jusque dans la mêlée d'une bataille, et les condamnés à mort auxquels leur seigneur ordonne de dormir reçoivent leur condamnation avec respect. L'homicide est très grave pour eux et ils ne mettent à mort que pour d'importantes raisons. Un khan ne répand pas le sang d'un autre, mais il le fait étouffer. A la mort de son prédécesseur le nouveau souverain hérite de ses femmes, c'est la condition de sa reconnaissance comme Khan.

Les femmes tartares sont tenues en grand honneur. Elles portent sur leurs têtes de grandes couronnes en souvenir d'une victoire qu'elles remportèrent jadis sur les ennemis de leur nation. Mais pour empêcher leurs femmes de s'en orgueillir les Tartares ont voulu que ces couronnes eussent la forme d'un pied, rappelant ainsi qu'elles sont sous la puissance de leurs maris. Les Tartares achètent leurs femmes à leur famille, les épousent en les conduisant dans leurs demeures au milieu des chants de la famille de l'époux et des larmes de celle de l'épousee. A la mort du mari elles demeurent dans sa famille. Le Tartare prend

plusieurs femmes, mais la première est réputée légitime et occupe un plus haut rang; les autres sont de simples concubines. Les femmes tartares sont très courageuses. Elles montent à cheval, comme des hommes, et j'en ai vu souvent entrer dans les villes, avec leurs arcs et leurs flèches comme des guerriers. Quand l'armée d'Abaga fuyait devant les Sarrasins en Syrie, le grand baron des Tartares qui avait machiné la sédition fut pris par le Khan. Les femmes le réclamèrent. Elles le firent cuire vif et le donnèrent à manger en morceaux à l'armée pour faire un exemple (1).

Les Tartares comprennent la résurrection comme un retour à une autre vie terrestre, aussi agissent-ils en conséquence avec leurs morts. On ensevelit le mort vêtu. On l'entoure de viandes et d'habits neufs. On lui donne aussi quelque argent. Les riches placent sous la tête du cadavre des vêtements d'un grand prix, et les siens lui recommandent, si quelqu'un voulait dépouiller son corps, d'apaiser son ennemi en lui donnant ceux qu'on lui met en double. A la mort des barons, un cheval est empalé et suspendu près du tombeau pour être au service de son maître à son réveil. Pour l'empereur on ajoute des pierres précieuses et des trésors. Quelquefois, jusqu'à vingt esclaves sont ensevelis vivants aux côtés de leur maître pour qu'ils soient prêts à le servir.

Les Tartares honorent par dessus tout les prêtres de leurs idoles. Ce sont ordinairement des Indiens très instruits, bien posés et de mœurs sévères. Ils s'adonnent à la magie, aux sortilèges et à l'évocation des démons. Ils ont une multitude de dieux, parmi lesquels l'un est principal. Sans connaître le Christ, ils se prétendent les frères des chrétiens et les membres d'une même religion. Leur teint est noir et brûlé, bien qu'originaires d'un climat tempéré.

Les Tartares se croient le peuple de Dieu. Ils donnent comme preuves les prodiges qui ont accompagné leur conquête et les victoires qu'ils ont remportées. C'est lui qui les a tirés de leurs montagnes et de leurs déserts en leur envoyant comme messagers le lièvre et le hibou. Coïncidence remarquable, observe Ricoldo, au moment où les Tartares envahissaient l'Orient pour tout ravager et détruire, Dieu envoyait à l'Occident les Bienheureux Dominique et François pour illuminer, défendre et édifier. Les uns et les autres ont été puissants dans leur œuvre. Qui n'a pas vu le carnage, les destructions et les ruines amoncelées par les Tartares ne saurait s'en faire une idée. Aussi dirons-nous quelques mots de leur établissement (2).

(1) *Itinerarium*, p. 1141-16.

(2) *Ibid.*, p. 116-18.

Il est surprenant qu'un si grand peuple ait été inconnu aux Livres Saints et aux histoires de l'antiquité. D'aucuns veulent qu'ils soient les descendants des tribus d'Ismaël menées en captivité. Tant que durèrent les grandes monarchies des Chaldéens, des Assyriens, des Mèdes et des Perses, ils auraient été contenus. Alexandre à son tour leur aurait imposé des barrières par ses conquêtes. Ce qui semble favoriser cette opinion, c'est la haine des Tartares pour Alexandre et la similitude des caractères de leur écriture avec ceux employés par les Chaldéens. Ce fut de ces derniers que sortirent les Juifs et il y a entre leurs deux langues une grande affinité. Mais il y a de graves difficultés à cette hypothèse, car les Tartares ne savent rien de la loi mosaïque, de la sortie de l'Égypte et de l'organisation sacerdotale. D'autre part, par leur type physique et leurs coutumes, ils ne ressemblent en rien aux autres nations du monde. Quant à eux, ils se disent les descendants de Gog et de Magog. Mais je laisse à d'autres la solution de ce problème (1).

On peut voir par ces observations de Ricoldo, que le moyen âge n'avait pas été sans soupçonner une science ethnographique, ni les arguments que l'étude comparée des langues et des caractères nationaux pouvaient lui fournir.

Après cette étude des mœurs et de la religion des Tartares, Ricoldo écrit l'histoire de leur conquête. Il rapporte la légende qui aurait déterminé fortuitement leur invasion. Comment, livrés à la vie pastorale et à la chasse, ils vivaient séparés du reste du monde par leurs hautes montagnes, jusqu'au jour où un chasseur à la poursuite d'un lièvre arriva près de la forteresse enchantée qui gardait le seul défilé des montagnes. Un hibou étant apparu à l'entrée témoigna par sa présence que le lieu était inhabité, et le chasseur put reconnaître que les bruits d'hommes, de chevaux et de trompettes que l'on croyait entendre n'étaient qu'un artifice produit par la violence des vents. L'heureux chasseur offrit à sa nation de lui faire franchir ses murailles si elle voulait le faire roi. Ainsi les Tartares se répandirent sur le monde, le lièvre et le hibou demeurèrent leurs animaux sacrés.

Ricoldo nous fait suivre l'histoire de cette invasion; son occupation de l'Asie avec Gengiz-Khan et ses fils. Il s'arrête surtout à l'occupation de Bagdad où il écrit cette partie de son journal un demi-siècle après la destruction du Khalifat. Les événements qui ont substitué la domination mongole à celle des Abbassides sont encore dans toutes les mémoires et Ricoldo nous fait connaître en particulier les traitements barbares que l'envahisseur [Houlagou-Khan] fit subir au dernier Khalife

(1) *Itinerarium*, p. 118.

[Mostazem Billah], en lui faisant boire l'or fondu de ses immenses trésors (1242). Ricoldo parle aussi des trois khans tartares qui se sont succédé à Bagdad jusqu'au moment où il écrit, et où le dernier, Argoun, vient de mourir (7 mars 1291) (1).

Après ce petit traité sur les Tartares, Ricoldo reprend son itinéraire. Signalons cependant, avant de le suivre, son passage à Siwas, ou Sébaste de Turquie, lequel nous est connu par ses lettres sur la prise d'Accon. C'est dans cette ville qu'il apprit la perte de Tripoli par les Latins (27 avril 1289). A cette nouvelle les infidèles attachèrent un crucifix à la queue d'un cheval et le traînèrent dans la boue à travers la ville un jour de dimanche (2).

La caravane arrive à Erzeroum. Cette ville, dit Ricoldo, est fort belle, sise très haut et dans une région où le froid est intense. On y trouve un grand nombre d'hommes qui ont perdu le nez, les mains ou les pieds par suite de ces froids rigoureux.

Nos voyageurs approchent des dernières frontières de la Turquie. Cette nouvelle province, observe Ricoldo, avec une partie de la Perse constitue l'Arménie Majeure. On leur montre la montagne où s'arrêta l'arche de Noé. Elle est si haute que tous les fleuves qui descendent de cette montagne, ainsi que nous en avons fait l'expérience, se dirigent vers l'Orient et entrent dans la mer des Indes. Ceci est un argument formel contre les Indiens qui mentent en prétendant que le déluge de Noé n'est pas parvenu jusqu'à eux.

On voit par ce trait entre tant d'autres, que les préoccupations apologétiques n'abandonnaient pas le Frère Prêcheur florentin. Mais on l'aurait bien étonné si on lui avait déclaré que, malgré ses observations et les apparences, les eaux qui se dirigeaient vers l'Orient dans le bassin de l'Aras, se déversaient en réalité dans la mer Caspienne, et que seules, celles du versant occidental, l'Euphrate et ses affluents, se rendaient à la mer des Indes. Il est vrai que l'argument aurait encore gardé dans ce cas son efficacité.

« En prenant la direction du nord, continue Ricoldo, nous sommes entrés en Perse. Nous avons trouvé alors des montagnes et des alpes de sel. C'est un sel de terre et non d'eau. Il fond difficilement et est très dur. On l'extrait comme la pierre dans nos pays; puis on le broie avec des instruments de fer. Dans la même province, il y a des sources

(1) *Itinerarium*, p. 118-22.

(2) *Epistolæ*, p. 273. Ricoldo dit que les infidèles commencèrent cette profanation « incipientes a loco fratrum et christianorum », ce qui pourrait peut-être donner à entendre qu'il y avait un couvent de religieux à Siwas.

d'huile, surtout à Moghan. Aussi dans toutes ces provinces jusqu'à Bagdad on use de ce sel de terre et de cette huile de fontaine. Bien que les habitants de ces contrées soient Sarrasins et mauvais, celui qui fait luire son soleil sur les bons et les méchants ne leur retire pas ses bienfaits » (1).

Au temps de ses afflictions, Ricoldo se rappellera tout cela, et il jettera cette apostrophe au ciel : « De l'Inde jusqu'aux pays d'Occident les Sarrasins occupent tout en paix et sans contradiction ; ils possèdent des royaumes de choix et de toute fertilité, des terres remplies de délices. J'ai vu littéralement dans la partie orientale de leur royaume, depuis le Taurus, des neiges rafraîchissantes, des montagnes de sel, des sources d'huile, la manne du ciel, des fleuves paradisiaques, des épices et des aromates, des pierres précieuses, les vignes qui donnent le baume, les fruits suaves, toutes choses qui ne peuvent être comprises que de ceux qui les ont vues. Ils ont la fertilité, l'abondance des grains et des fruits et la sérénité inaltérable de l'air. Et tu leur as donné tout cela, Seigneur, toi qui gouvernes le monde avec une constante sagesse » (2) !

En entrant en Perse, Ricoldo traverse une plaine superbe où l'on trouve des pierres qui cautérisent les blessures. Il arrive enfin à Tauris, la métropole du pays. C'est là qu'il voit pour la première fois l'âne sauvage de l'Inde que quelques-uns croient être l'onagre, et qui par l'harmonie et la variété de ses couleurs est le plus bel animal du monde (3).

A Tauris, Ricoldo commença sérieusement son ministère apostolique. La capitale de la Perse était un lieu de passage pour les missionnaires et il devait s'y trouver comme un centre de prédication (4).

Deux années plus tard, en 1291 et 1292, Jean de Monte-Corvino et Nicolas de Pistoie passèrent à leur tour à Tauris, et ils y signalent l'existence d'une mission anglaise (5).

Ricoldo s'y arrêta six mois (6), vraisemblablement les mois d'hiver de

(1) *Itinerarium*, p. 122.

(2) *Epistolæ*, p. 266-67.

(3) *Itinerarium*, p. 123.

(4) Cf. Fr. Balme, O. P., *Le V. P. Jourdain Cathala, évêque de Coulam (Quilon)*, sur la côte de Malabar, pp. 9-12 ; Lyon, 1886.

(5) *Atti della Società Ligure di Storia patria*, Genova, XIII, 1879, f. 3 ; Röhricht, p. 262, n° 29.

(6) Non pas une année comme le dit Röhricht, p. 562, ce qui fausse sa supputation relative à l'arrivée de Ricoldo à Bagdad ; *Ibid.*, p. 262, note 33.

1289-90 pendant lesquels il évangélisa les Perses. Il prêchait en arabe et se servait d'un Turcoman comme interprète de ses discours (1).

On ne peut que s'étonner d'entendre Ricoldo parler l'arabe après un si court séjour en Orient, surtout si l'on songe aux graves difficultés de cette langue pour les Occidentaux. Nous ne serions pas éloigné de croire que Ricoldo en avait dû commencer l'étude en Europe, peut-être dans l'une des écoles d'arabe et d'hébreu que l'ordre possédait, à moins qu'il n'eût déjà fait un séjour en Orient, à Ptolémaïs par exemple, avant d'entreprendre son voyage de Palestine, bien que cela semble moins probable.

En quittant Tauris, Ricoldo et ses compagnons prirent la direction de Ninive et franchirent les montagnes du Kurdistan. Ils avaient dû, semble-t-il, attendre le printemps pour entreprendre ce voyage.

« Les Kurdes sont une race indomptable, surpassant en méchanceté et en férocité toutes les nations barbares que nous avons déjà rencontrées. Les Sarrasins n'ont pu les subjuguier, défendus par leurs rochers abrupts où ils vivent comme des chèvres sauvages. On les nomme Kurdes, non qu'ils soient courts, ou de petite stature ; ils sont au contraire très grands ; mais parce que leur nom en persan signifie loup (*gurk*). Ils vont presque nus, les cheveux au vent, la barbe longue, une aigrette rouge sur la tête pour emblème de leur fierté et de leur puissance. Leur honneur est dans l'art de tromper, dans la pratique du meurtre et du brigandage. Ils suivent le Coran, détestent les chrétiens, plus encore les Francs, et par-dessus tout les religieux qu'ils s'acharnent à tuer. Dieu changea à notre endroit leur rage en mansuétude. Ils se montrèrent très humains et nous aidèrent à chercher ceux de nos compagnons qui s'étaient égarés dans le désert. Ils les retirèrent de la neige et firent de grands feux. Ils nous offrirent du miel sauvage et la manne du ciel qui tombe abondamment dans leur désert (2) ».

« Après avoir traversé de vastes pays nous arrivâmes à Ninive. Cette ville fut jadis très grande dans sa longueur et située sur les bords du fleuve paradisiaque le Tigre. On nous montra la montagne où habita Jonas et la fontaine où il buvait. Toute la cité est en ruines ; des restes de murailles et de fortifications sont encore debout. La ville s'est reconstruite de l'autre côté du fleuve et a nom Mossoul. Le roi est chrétien, mais Nestorien. Il entendit volontiers notre prédication et l'exposition de notre foi, mais n'abandonna pas sa religion. Il y a

(1) *Itinerarium*, p. 123.

(2) *Ibid.*, p. 123.

beaucoup de Juifs à Mossoul, et nous remportâmes la victoire dans une dispute publique que nous eûmes dans leur synagogue.

« Non loin de Mossoul et sur les bords du Tigre se trouve le fameux monastère de saint Thomas, apôtre. C'est la résidence du patriarche des Jacobites. On dit qu'il y a trois cents moines. Nous nous y rendîmes et nous trouvâmes en eux des hommes d'une grande abstinence et de beaucoup d'oraison (1) ».

Cette visite de Ricoldo au monastère des Jacobites est du plus haut intérêt. Tout en abrégeant le récit de l'*Itinéraire*, nous en traduisons la partie principale, parce qu'elle nous montre sur le fait un des côtés de la vie apostolique des missionnaires du treizième siècle, nous voulons dire leurs relations avec les hérétiques de l'Orient.

Ricoldo analyse d'abord longuement le symbole de foi des Jacobites, et énumère les points importants ou secondaires qui les séparent des catholiques : leur notion des personnes divines qui sont de simples qualités, l'unité de substance, de nature, de volonté et d'opération dans le Christ, leur formule du baptême, le pain fermenté avec lequel ils consacrent et où entrent du sel et de l'huile, l'onction des morts avec l'huile sainte, leur confession à Dieu seul et d'une manière générale, leur ignorance du purgatoire, leur croyance que les âmes des morts ne seront récompensées qu'après la résurrection générale des corps, et ainsi de suite (2).

« Ils nous reçurent dans leur monastère, continue Ricoldo, non comme des hommes, mais comme des anges, et nous racontèrent tous les miracles que les moines leurs pères avaient opérés. Nous les priâmes instamment et humblement de vouloir entendre la parole de Dieu. Ils s'y refusèrent d'abord, craignant d'être trompés dans leur simplicité par des hommes qu'ils voyaient lettrés. Si nous les entendons, disaient-ils, ils nous entraîneront dans leur hérésie. Une nuit, un tremblement de terre se fit sentir qui nous fit craindre la destruction du monastère et de la montagne qui le domine. Après cela, ils entendirent volontiers notre prédication. Quand ils virent que nous voulions détruire leurs erreurs, ils pensèrent qu'ils pourraient avoir raison de nous dans une dispute publique. Ils se préparèrent en grand nombre et préposèrent pour leur chef un évêque qu'ils estimaient être le plus lettré et capable de nous répondre. Nous nous réunîmes la nuit dans la plus grande salle du monastère, éclairée par une multitude de cierges

(1) *Itinerarium*, p. 123-24,

(2) *Ibid.*, p. 124, 126.

et des lampes abondantes. Tout le monde s'assit. On nous pria de dire la cause de notre visite. Nous répondîmes que nous étions venus dans l'intérêt de leur salut, et prenant la parole, nous louâmes leurs bonnes œuvres, leur jeûne long et strict, leur abstinence rigoureuse, la constance et l'intensité de leur oraison, et nous les adjurâmes par le sang du Christ qu'ils vénèrent si profondément, de ne pas aller en enfer, malgré tant de bonnes œuvres, à cause de leur infidélité et de leur erreur sur le Christ, puisque confessant qu'il est vrai Dieu et vrai homme, ils ne lui reconnaissent pourtant qu'une nature, qu'une volonté, qu'une opération. Ils écoutèrent tranquillement nos raisons et les autorités que nous apportions contre eux. Ils furent stupéfiés et le Saint-Esprit leur ôta la parole, si bien que leur silence les jeta eux et nous dans un grand étonnement. Celui qu'ils avaient chargé de nous répondre fut converti le premier. Comme lessiens le blâmaient de ne rien répliquer, il dit très distinctement en chaldéen : Mes Frères, je vous le déclare, à cela nous n'avons rien à répondre. Alors l'un d'eux, vieillard honoré et réputé le premier en sainteté, se leva et dit à haute voix en versant des larmes : Mes Frères, je vous annonce que ce religieux qui est venu à nous du pays d'Occident, et nous propose maintenant la parole divine, n'est pas un homme, mais un ange envoyé de Dieu pour nous éviter la damnation, à moins que ce ne soit un des apôtres qui étaient avec le Christ. Et se tournant vers le Frère Prêcher qui avait parlé : Dis-nous ce que tu veux, et tout ce que tu nous enseigneras, nous l'accepterons de toi comme si tu étais l'un des apôtres. Les principaux d'entre eux reçurent la vérité avec mansuétude et nous promirent de garder ferme et entière jusqu'à la mort la foi qu'ils avaient reçue de nous. Mais la foule des autres moines suscita une véritable sédition. Il se fit parmi eux un tel bruit et un tel tumulte, que nous craignîmes qu'ils en vinssent à s'entretuer. Comme ils manquaient d'arguments et d'autorités scripturaires, ils déclaraient que ce serait une ignominie et un opprobre d'abandonner la foi que leurs pères avaient gardée pendant huit cents ans, parce que quelques Occidentaux les séduisaient avec de la logique et des argumentations subtiles.

« Comme en peu de jours le nombre des religieux fidèles s'accroissait, la fureur des autres grandit en proportion, si bien que les premiers nous prièrent de quitter au plus tôt le monastère si nous ne voulions pas être mis en pièces.

« Le patriarche cependant, vaincu par la dispute publique, ou plutôt par Dieu lui-même, tomba pleinement d'accord avec nous et nous remit sa profession de foi manuscrite où il reconnaissait clairement

l'existence de deux natures complètes et parfaites dans le Christ, la nature divine et la nature humaine.

« Nous convocâmes ensuite le clergé et le peuple Jacobites sur la grande place de Ninive, et nous prêchâmes la foi en arabe devant une grande multitude de peuple. Nous montrâmes quelles étaient leurs erreurs en présence du clergé et du patriarche qui déclaraient que nous disions la vérité.

« Nous avons écrit et rapporté ces faits non à notre louange, mais pour rendre gloire à Dieu seul par la vertu duquel ces choses ont été accomplies. Il peut renouveler ses miracles quand il lui plaît, n'ayant pas seulement confondu la sagesse du monde par ses apôtres, Galiléens et simples pêcheurs, mais ayant encore repris la folie de son prophète par la voix rauque d'une ânesse.

« Nous quittâmes la grande cité de Ninive et nous entrâmes dans le Tigre, le fleuve paradisiaque, montés sur une embarcation portée sur des outres, et nous continuâmes de cette manière notre route pendant plus de deux cents milles, jusqu'à Bagdad.

« A mi-chemin, nous rencontrâmes une grande ville, Tekrit. Il y a là des Maronites du Mont-Liban qui ne reconnaissent qu'une volonté dans le Christ. Leur archevêque nous entendit en chaire (1), et il souscrivit de sa propre main un acte de foi pour le pape comme nous le voulûmes, et promit obéissance au souverain pontife et à l'Église romaine. Il y a aussi beaucoup de Jacobites dans cette ville, et ils nous reçurent presque comme des anges de Dieu, nous offrant de belles églises et de beaux monastères. Ils ont cependant édifié hors de la ville et près du fleuve, une église en l'honneur d'un chien fameux, et y célèbrent une fête chaque année (2) ».

Entre Ninive et Bagdad Ricoldo signale encore une grande cité, l'ancienne Baldac, ou Babylone, dit-il. Cette ville, d'après Röhricht (3), n'est autre que Sourramourâ (Samarra). En tout cas, on voit que la science de Ricoldo était quelque peu en défaut sur certaines données de la géographie ancienne. Babylone n'était pas sur le Tigre, mais sur l'Euphrate, et Bagdad, à son tour, n'était pas, comme Ricoldo le dit un peu plus loin, l'ancienne Suse (4).

La ville était presque entièrement détruite, et le peu d'habitants qui

(1) Ricoldo dit : *in ambico*, probablement dans l'ambon, dans l'église, par opposition aux disputes publiques qui avaient lieu ailleurs. Laurent a cru devoir substituer à ce mot « *cum ambitione* » pour rendre le sens plus intelligible. Il s'est bien trompé.

(2) *Itinerarium*, p. 124-26.

(3) *Epist.*, p. 274, n. 80.

(4) *Itinerarium*, p. 126.

y demeurent sont des Musulmans partisans d'Ali dont ils attendent le retour depuis six cents ans et tiennent toujours une belle mule sellée pour le recevoir (1).

« Enfin, continue Ricoldo, nous arrivâmes directement sans plus nous arrêter à Bagdad. Là, les Frères de notre ordre vinrent au devant de nous hors de la ville. Quand nous les vîmes, il y eut tant de pleurs, tant de larmes de joie, qu'on ne pourrait le dire en peu de mots. Bagdad est une ville des plus agréables et des plus belles. Le Tigre la traverse en son milieu. On croit que c'est l'ancienne Suse. On dit qu'il y a dans la ville plus de deux cent mille Sarrasins; mais la domination est tartare. C'était autrefois la capitale des Sarrasins où résidait le Khalife. C'est aussi le centre des Nestoriens (2) ».

IV.

Ricoldo nous laisse deviner la joie et le bonheur qu'il eut de retrouver ses frères à Bagdad. Les Dominicains possédaient-ils dans cette ville un établissement fixe au moment où nous sommes? On serait tenté de le croire au premier abord, à cause du groupe de religieux que nous y trouvons, et du séjour prolongé qu'y fit Ricoldo. Mais Ricoldo lui-même nous dira, une année plus tard, que ses frères sont partis et qu'il est seul, perdu au fond de l'Orient (3). Cependant si les Prêcheurs n'avaient pas une résidence à Bagdad, le fait de la rencontre de plusieurs d'entre eux dans cette ville en 1290 témoigne que leur passage y était fréquent, et que le mouvement d'évangélisation vers le centre de l'Asie était intense et fort développé. Ricoldo nous parle aussi des Sarrasins, qui recevaient volontiers les Dominicains dans leurs maisons et leur donnaient l'hospitalité (4).

Ce fut en 1290 que Ricoldo fit son entrée à Bagdad. Il était en effet à Sébaste de Turquie quand il apprit la chute de Tripoli (27 avril 1289), sans doute dans le mois qui suivit l'événement. Il s'arrêta six mois à Tauris, selon toute vraisemblance pendant les mois d'hiver de 1289-90, car il trouve encore des neiges au printemps dans les montagnes du Kurdistan lors de son passage. Le voyage à travers la Perse et le désert jusqu'à Ninive dura trois mois et demi (5). Ricoldo

(1) *Itinerarium*, p. 126-27; *Epist.*, p. 274.

(2) *Ibid.*, p. 127.

(3) *Epist.*, p. 270.

(4) *Itinerarium*, p. 134. « Illi qui libenter recipiunt fratres ordinis in domibus suis ».

(5) Röhricht ayant pris *medium annum* pour une année au lieu de six mois a pu écrire : Son séjour à Tauris se placerait donc de la fin de 1289 à la fin de 1290, tout au plus dans

fit quelques arrêts dans sa navigation sur le Tigre et arriva ainsi à Bagdad vers juillet-août de 1290.

Établi au cœur du monde sarrasin, Ricoldo, déjà en possession de la langue arabe, entre aussitôt en activité. Il étudie à fond le Coran, fréquente les hautes écoles musulmanes de Bagdad, discute religion avec les hérétiques et les Sarrasins, et écrit successivement les ouvrages de polémique qu'il nous a laissés.

Pendant l'année 1291, Ricoldo dut travailler à la confection de son Voyage à travers l'Orient. Son journal se continue après son arrivée à Bagdad ; et de même qu'il nous a renseignés, chemin faisant, sur la religion et les mœurs des peuples qu'il a rencontrés, ainsi nous fait-il connaître les deux grandes catégories religieuses qu'il a sous les yeux à Bagdad, et contre lesquelles il va entrer en lutte, les Nestoriens et les Mahométans. Les pages qu'il leur consacre contiennent aussi quelques faits relatifs au début de son apostolat, et elles nous permettent d'en saisir la physionomie, qui d'ailleurs dut peu varier dans la suite.

Une des premières préoccupations de Ricoldo à Bagdad fut de chercher à ramener à l'unité ecclésiastique les nombreux Nestoriens de cette ville. Ricoldo nous donne le détail de leur foi et de leurs erreurs dont la plus fondamentale était la négation de la divinité de Jésus-Christ, réduisant sa filiation divine à une simple adoption, et Dieu habitant en Jésus comme dans un temple (1).

Ricoldo alla droit à eux avec cette foi audacieuse et intrépide qui était le ressort de son âme de missionnaire. Les hérétiques lui firent d'abord bon accueil ; mais en entendant qu'il prêchait une Vierge Mère de Dieu, ils se mirent à le contredire dans leurs prédications et le chassèrent, lui et ses compagnons, de leur église ; ils lavèrent le temple d'eau de rose pour le purifier et célébrèrent une messe pour apaiser Nestorius que les missionnaires avaient blasphémé.

Excommunié des églises nestoriennes, Ricoldo alla trouver l'archevêque de la secte et se plaignit du traitement infligé à un serviteur de Dieu, prédicateur venu de loin pour travailler au salut des âmes. Émus par ses reproches véhéments, les hérétiques offrirent à Ricoldo une église et une bonne demeure, à condition de ne pas prêcher. Les missionnaires repoussèrent ces conditions injurieuses et déclarèrent

les deux ou trois premiers mois de 1291 » (p. 262, n. 33). Cette erreur a fait commettre d'autres inexactitudes à Röhricht et lui a rendu incompréhensibles certaines affirmations très claires des lettres de Ricoldo (p. 263, n. 43) que nous signalerons plus loin.

(1) *Itinerarium*, p. 127-130.

qu'ils resteraient sans demeure, comme des pauvres sur la voie publique, plutôt que de ne pas annoncer Jésus-Christ.

Le patriarche des Nestoriens, qui habitait à une dizaine de journées de Bagdad, étant venu dans la ville, Ricoldo se rendit en sa présence, au moment d'une solennité religieuse, semble-t-il. Le patriarche était assis sur son trône doré, ayant à ses pieds des archevêques, des évêques et des moines. Ricoldo prit la parole et confondit les doctrines hérétiques jusqu'à réduire le patriarche à nier qu'il fut le sectateur de Nestorius. Un profond silence succéda à cette déclaration. Mais bientôt archevêques et évêques se prirent à invectiver le patriarche, le traitant de Franc, d'ennemi de Nestorius, et se firent fort, eux, de l'emporter dans une dispute publique. La dispute eut lieu et les Nestoriens ne surent répondre, si bien qu'ils n'osaient plus se trouver en face de Ricoldo et de ses compagnons. Quelques-uns des principaux et des plus intelligents de la secte reconnurent leur erreur, mais avouèrent qu'ils ne pouvaient y renoncer, de crainte d'être rejetés de la société des autres. Cependant le patriarche persévéra dans ses premiers sentiments, et il exigea que l'on permit à Ricoldo de prêcher dans leur église. De ce moment les hérétiques commencèrent à écouter sa doctrine et à revenir à la vraie foi (1).

Mais ce fut surtout vers l'islamisme que Ricoldo tourna la meilleure part de son activité. Bagdad était par excellence le centre religieux du monde musulman en Asie. Quoique la ville renfermât bien des ruines et eût à ce titre, nous dit Ricoldo, une ressemblance frappante avec Rome, elle n'en comptait pas moins, au temps où nous sommes, plus de 200.000 Sarrasins et un bon nombre de milliers de chrétiens et de Juifs. Bagdad était le confluent des hautes études religieuses, le rendez-vous des maîtres célèbres et des étudiants désireux d'apprendre. Les religieux mahométans de toutes les sectes y accouraient des diverses provinces pour s'instruire. En divers endroits de la ville étaient les lieux d'étude et de récollection. C'étaient de grands monastères, analogues à ceux de la chrétienté en Occident, où les disciples du Coran étaient pourvus d'une cellule, de pain et d'eau, nourriture dont ils se contentaient pour se livrer à l'étude et à la contemplation.

L'objet de l'enseignement est le Coran. Maîtres et élèves déposent leurs chaussures à la porte de l'école et y entrent les pieds nus. Puis ils lisent et discutent avec une grande modestie et une grande douceur (2).

(1) *Itinerarium*, p. 130-31.

(2) « Ibi Sarraceni habent maxima studia et magnos magistros, et sunt ibi religiosi eorum,

Ricoldo nous donne de précieux renseignements sur l'état des esprits dans le monde musulman. Dans ces mêmes écoles il y a des sectes diverses qui se combattent les unes les autres. Le plus grand nombre suit Mahomet; les partisans d'Ali sont moins nombreux, mais ils sont meilleurs. Anciennement, il se produisit à Bagdad une réaction contre le parti religieux; un certain nombre de Sarrasins s'adonnèrent à la philosophie d'Aristote et de Platon, y devinrent habiles et abandonnèrent le Coran. Pour conjurer ce danger, un des Khalifes de Bagdad interdit l'étude et l'enseignement de la philosophie. Il n'y eut plus dès lors dans la capitale de l'Islam d'autre enseignement public et officiel que celui du Coran. Aussi les Musulmans sont-ils maintenant dans une profonde ignorance de la vérité théologique et des problèmes de la philosophie. Mais ce qui reste d'hommes lettrés et instruits ne prête plus foi au Coran, et ils refusent de s'en servir quand ils discutent avec des savants étrangers (1).

Ce fut avec ce milieu scolaire que l'ancien professeur dominicain fut le plus constamment en contact. « Comme je désirais combattre la perfidie de Mahomet, dit Ricoldo, et attaquer les Sarrasins dans leur capitale et leurs études générales, il a été nécessaire de vivre quelque peu parmi eux (2) ». Ce commerce devint encore plus étroit dans la suite; car tandis que la parole que nous venons de citer est contemporaine des débuts de Ricoldo à Bagdad, il nous dit dans la préface de sa *Confutatio Alcorani*, écrite quelques années plus tard, qu'il était fréquemment à disputer avec eux (3). « Ils nous recevaient, continue Ricoldo dans son *Itinéraire*, comme des anges de Dieu, dans leurs écoles, leurs études, leurs monastères, leurs mosquées et leurs maisons. Nous avons observé très attentivement leur loi et leurs actions, et nous avons été stupéfaits de voir associées à une loi si perfide des œuvres si parfaites (4). »

Les récits de Ricoldo témoignent quelle facilité de rapports les mis-

et ipsorum diverse secte ibi conveniunt... Ipsi conveniunt in Baldaco ad studium de diversis provinciis. Habent autem in Baldaco plura loca soli studio et contemplacioni deputata ad modum magnorum monasteriorum nostrorum, et venientibus providetur de communi de cella, scilicet de pane et aqua, et hiis contenti instant contemplacioni et studio in maxima paupertate. In scolis autem communibus ibi exponitur Alcoranus, id est lex Machometi. Nunquam ibi intrant nisi pedibus discalcatis. Unde tam magister, qui exponit, quam discipuli, qui audiunt, dimittunt calceos extra, et nudis pedibus intrant scolae, et ibi cum maxima mansuetudine et modestia legunt et disputant ». (*Itin.*, 131-32).

(1) *Itinerarium*, p. 138; *Confutatio Alcorani*, Migne, *Patr. grec.*, t. CLIV, col. 1102, 1119.

(2) *Itinerarium*, p. 131.

(3) Migne, col. 1039.

(4) *Itinerarium*, p. 131.

sionnaires trouvaient communément avec les chrétiens hérétiques de l'Orient et les Sarrasins eux-mêmes. « Les Sarrasins, dit notre missionnaire, ont une telle affabilité et une telle urbanité pour les étrangers, qu'ils nous recevaient comme des anges. Quand il nous plaisait d'entrer dans les maisons des grands et des sages, nous étions accueillis avec une telle allégresse qu'il nous semblait être reçus par des Frères de notre ordre. Ceux qui en particulier donnent volontiers chez eux l'hospitalité à nos religieux, nous demandaient souvent avec politesse et une respectueuse familiarité de leur parler de Dieu ou du Christ. Et quand en notre présence ils prononçaient le nom du Christ, c'était toujours en ajoutant, qu'il soit loué, ou quelque chose de semblable.

« Une des choses qui leur faisait le plus de peine, c'était notre refus de manger avec eux; car dès qu'on les visite, les Sarrasins préparent de la nourriture, surtout les Arabes, les plus nobles d'entre eux » (1).

Dès ses premiers rapports avec les sectateurs de Mahomet, Ricoldo de Monte-Croce fut frappé de certaines qualités naturelles qu'il trouva chez eux. Le missionnaire chrétien en fait l'aveu avec une sincérité qui l'honore, et il nous montre la vie morale des Sarrasins comme digne en un grand nombre de points de couvrir de confusion les mœurs relâchées des chrétiens d'Orient. Ainsi traite-t-il en divers paragraphes de son journal du goût des Sarrasins pour l'étude, de leur dévotion dans la prière, de leur charité envers les pauvres, de leur respect pour le nom de Dieu, les prophètes et les lieux saints, de la gravité de leurs manières, de leur affabilité pour les étrangers, de leur esprit de concorde et de l'amour qu'ils portent à leurs coreligionnaires. Tout cela, dit-il, non pour recommander les Sarrasins, mais pour confondre les chrétiens qui ne veulent pas accomplir pour une loi de vie, ce que ces damnés font pour une loi de mort (2).

Après ces constatations imposées par l'équité et la justice, Ricoldo s'attaque à la loi du Prophète. C'est à une réfutation en règle du Coran qu'est consacrée la dernière partie de l'*Itinéraire*, et à voir le développement qu'elle prend, il est aisé de comprendre qu'il y a là les premiers éléments d'un grand traité futur. Il est manifeste que les sept petits chapitres où Ricoldo fait l'analyse des imperfections et des

(1) *Itinerarium*, p. 134; Migne, col. 1047.

(2) *Itinerarium*, p. 131-135. C'est en commençant à parler des vertus des Sarrasins que Ricoldo dit : *Referamus igitur hic quædam opera perfectionis Sarracenorum* (p. 131). Röhrich a cru voir dans ces paroles « la mention d'un autre ouvrage de polémique plus considérable dont l'auteur cite même le commencement » (p. 263). On ne peut pas être plus distrait, ni imaginer une hypothèse plus gratuite.

erreurs du Coran ont été le point de départ de sa *Confutatio Alcorani*. Quelques-uns des titres des chapitres sont les mêmes dans les deux ouvrages, et la matière embryonnaire de l'*Itinéraire* se retrouve dans la *Réfutation*, mais avec des développements et une ampleur qui en font une œuvre de haute importance. Six caractères résument, dans l'*Itinerarium*, les vices et défauts de la loi de Mahomet : elle est relâchée, sans ordre, obscure, mensongère, déraisonnable et violente (1).

Nous ne pouvons songer à suivre Ricoldo dans son exposition, malgré l'intérêt qui s'attache à sa réfutation et qui témoigne déjà chez le missionnaire de 1291 une connaissance étendue et précise du Coran. Nous noterons cependant un point instructif. Les Musulmans, nous apprend Ricoldo, prétendent que rien des Écritures n'a été conservé dans sa pureté en dehors de ce qui se trouve dans le Coran. La réponse de Ricoldo nous éclaire sur ses recherches exégétiques en Orient. Après avoir fait observer que les Latins, les Grecs, les Nestoriens et les Jacobites étaient séparés les uns des autres bien longtemps avant Mahomet, il ajoute : « Nous avons trouvé en chaldéen et en hébreu la même traduction et la même vérité évangélique que chez les Latins et les Grecs (2) ». De même, répondant dans ses *Lettres* aux prétentions des Sarrasins qui veulent que le nom du prophète ait été écrit dans l'Évangile, il dit : « Je ne trouve rien de semblable dans l'Évangile, ni dans le latin, ni dans le chaldéen, ni dans l'arabe, et cependant j'ai lu bien attentivement ces textes pendant mon séjour en Orient (3). » Dans sa *Réfutation du Coran*, Ricoldo nous confesse encore que « il a lu l'Évangile que les Jacobites et les Nestoriens ont entre les mains, et il est le même que celui que nous possédons (4). » Il poursuit aussi les mêmes recherches dans les bibliothèques des Sarrasins. « A Bagdad, dit-il, et à La Mecque où sont des écoles depuis une haute antiquité, et où l'on conserve dans les archives des Sarrasins des livres très anciens et que nous avons examinés, on n'a pas pu nous montrer d'autre Évangile que celui que nous avons (5). »

(1) *Itinerarium*, p. 136-41.

(2) « Nestorini totaliter sunt contrarii Iacobinis ante tempora Machometi, et tam Nestoriani quam Iacobini sunt prescisi a Latinis et Grecis ante tempora Machometi, et tamen nos invenimus apud eos et in caldeo et in hebraico eamdem translationem et veritatem in evangelio, que est apud Grecos et Latinos ». (*Itin.*, p. 138).

(3) « Ego vere ista non invenio in evangelio, nec in latino, nec in caldeo, nec in arabico, quod quidem diligentissime in oriente perlegi ». (*Epist.*, p. 282).

(4) *Confutatio Alcorani*, Migne, col. 1055.

(5) « Nam et in Baldaco et in Meccis fuit studium ab antiquo, ubi in archivis Sarracenorum

Nous voyons par ces quelques observations que les préoccupations apologétiques et scientifiques de Ricoldo lui avaient fait pousser fort avant ses investigations exégétiques, et qu'il avait à son service un nombre remarquable de langues pour un homme du treizième siècle. Outre l'italien, sa langue maternelle, il connaît le latin, le grec, l'hébreu, le chaldéen et l'arabe.

(*A suivre.*)

FR. P.-F. MANDONNET,

des Fr. Prêch., profess. à l'Université de Fribourg.

libri antiquissimi reperiuntur et conservantur, quos nobis ostendebant, et tamen nunquam potuerunt nobis ostendere aliud evangelium nisi sicut est apud nos ». (*Itin.*, p. 139).



ÉPIGRAPHIE CHRÉTIENNE

DE PALESTINE.

La *Revue* a publié l'année dernière deux séries d'inscriptions chrétiennes de Palestine. La première (1) contient des textes recueillis à Gaza et sur la côte; la seconde se rapporte exclusivement à Jérusalem (2). Nous continuons aujourd'hui la première série; nous y ajouterons une note complémentaire, relative à plusieurs inscriptions trouvées au mont des Oliviers, et publiées dans le numéro de décembre.

La plupart des textes qui vont suivre ont déjà été signalés et publiés; mais il n'est pas inutile de les reproduire à côté de ceux dont la découverte est plus récente. C'est le groupement et la comparaison qui donnent de l'intérêt à l'épigraphie.

ÉPITAPHES.

GAZA.

Cinq épitaphes inédites. Copies prises en 1865 par l'archimandrite Antonin, qui a bien voulu nous les communiquer.

✠ ΕΝΘΑΔΕ
ΚΑΤΕΤΕΘΗ
ΟΜΑΚΑΡΙΟΣ
ΓΕΡΟΝΤΙΟΣ ΤΗ
ΚΒΜΛΩΟΥΝΔΣΔ
ΤΟΥ ΑΟΦΕΤΟΥΣ



Ἐνθάδε
κατετέθη
ὁ μακάριος
Γερόντιος, τῇ
κ' μὴ(νὸς) Λῶου, ἡνδ(ικτιῶνος)δ,
τοῦ αοφ' ἔτους.

Ici a été déposé le bienheureux Gêronte, le 22 du mois de Loüs, indiction 4, l'an 571.

(1) *Revue biblique*, n° 2, p. 239.

(2) *Ibid.*, n° 4, p. 560.

En retranchant les 61 ans qui représentent l'ère de Gaza, nous avons 510 de notre ère.

✠ ΕΝΘΑΔΕ	Ἐνθάδε
ΚΑΤΕΤΕΘΗ	κατετέθη
ΣΤΕΦΑΝΟΣ	Στέφανος δ
ΕΥΛΑΒΉ	εὐλαβ(ῆς), μη(νί)
ΔΕΣΙΩΗΝ	Δαισιῶ η, ἰν-
ΔΨΒΤΟΥ	δ(ικτιῶνος) ῥ, τοῦ
ΘΛΦΕΤΟΥΣ	θςφ ἔτους.

(Plaque de marbre de 0^m,35 sur 0^m,52).

Ici a été déposé le pieux Étienne, le 8 du mois Désios, indiction 2, l'an 599 (538 de notre ère).

✠ ΕΝΘΑΔΕ	Ἐνθάδε
ΚΙΤΕΟΤΟΥ	κεῖται ὁ τοῦ
ΧΥΔΟΥ	Χ(ριστο)ῦ δού-
ΛΟΚΞΕΝ	λος καὶ ἐν
ΑΓΙΟΙΣ	ἁγίοις
ΑΒΡΑΑΜΙ	Ἀβραάμ (υ)ῖ-
ΟΠΑΤΡΙ	ὁς Πατρί-
ΚΙΟΥΔΙΑΚΣ	κιου διακ(όνου).
ΤΗΕΠΑΓΟ	Ἐπὶ Ἐπαγο-
ΜΨΔΤΟΥ	μ(ένου) ῥ, τοῦ
ΑΧΕΤΟΥΣ	αχ ἔτους,
ΙΝΔΨΔ	ἰνδ(ικτιῶνος) ῥ.

Ici repose le serviteur du Christ, et parmi les saints, Abraham, fils du diacre Patricius. Le 4^e d'Épagomène, de l'an 601, indiction 4 (540 de notre ère).

✠	
ΚΕΑΝΑΠΑΥΣΟΝ	Κ(ύρι)ε ἀναπαύσον
ΤΗΝΔΟΥΛΗΝ	την δούλην σοῦ
ΔΙΓΟΥΝΘΑΝ	Διγουνθὰν Ἀεον-
ΤΙΟΥΕΝΘΑΔΕΚΑ	τίου. Ἐνθάδε κα-
ΤΕΤΕΘΗ	τετέθη μη(νί) Ἀῶου
ΚΑΤΟΥΑΧΙΝΔΨΔ	κα, τοῦ αχ(ἔτους) ἰνδ(ικτιῶνος) ῥ.
✠	

(Dimensions de la plaque : 0^m,45 sur 0^m,90).

Seigneur, faites reposer votre servante Diguntha (fille) de Léonce. Elle a été déposée ici le 21 du mois de Loüs de l'an 601, indiction 4 (540 de notre ère).

Le nom de *Diguntha* est nouveau. Il a une physionomie germanique.

† ΚΕΑΝΑΠΑΥΣΟΝ	Κ(ύρι)ε ἀναπαύσον
ΤΗΝΔΟΥΛΗΝΣΟΥ	τὴν δούλην σοῦ
ΑΝΑΚΤΑΣΙΑΝΕΠΙ	Ἀναστάσιαν Ἐπι-
ΜΑΧΟΥΔΙΦΕΣΤ	μάχου Διφεστ...
ΕΝΘΑΔΕΚΑΤΕ...	Ἐνθάδε κατε[τέθη]...

Seigneur, faites reposer votre servante Anastasie (fille) d'Épimaque Difest...

Ce texte est malheureusement incomplet. Le second nom d'Épimaque est énigmatique.

Ces cinq épitaphes, ajoutées aux six que nous avons données précédemment, forment un groupe précieux pour l'épigraphie chrétienne de la Palestine. Elles viennent du même cimetière de Majumas près Gaza, et sont du même temps. La variété des formules, les noms peu connus ou inconnus, les dates précises, constituent un ensemble de renseignements très utiles.

Voici une inscription chrétienne de même provenance que les épitaphes : elle est déposée au musée du Louvre (salle des *antiquités chrétiennes*). Elle est incomplète d'une ligne, mais elle est datée.

✠ ΤΟΥΚΥΗΓΗΚΑΙΤΟ ✠	Τοῦ Κ(υρίου) ἡ γῆ καὶ τὸ
ΠΛΗΡΩΜΑΑΥΤΗΣ	πλήρωμα αὐτῆς.
✠ ΕΠΙ ΑΛΕΞΑΝΔΡΟΥ	Ἐπὶ Ἀλέξανδρου
ΔΙΑΚΟΝΟΥ ΕΠΛΑ	διακόνου ἐπλα-
ΚΩΘΗΤΑΩΔΕ	κώθη τὰ ὧδε.
ΕΤΟΥΧΜΠΕΡΙΤΙΟΥ	Ἐτους χμ, περτίου...
.....	

La terre est au Seigneur avec sa plénitude. Sous Alexandre, diacre, ceci a été plaqué, l'an 640, le..... de Pérítios.

L'inscription commence par une citation du Ps. xxiii. L'usage des textes de l'Écriture sur les monuments et les maisons était fréquent à l'époque byzantine. Il s'agit probablement d'un placage de marbre appliqué à une église.

La date 640 correspond sûrement à l'ère de Gaza, signalée dans les textes précédents, partant de l'an 61 avant Jésus Christ, et représente l'an 579 de notre ère.

On remarquera la forme de l' α dans les mots Ἀλέξανδρου διακόνου. L'o est constamment plus petit que les autres lettres.

Cette inscription, gravée sur pierre, est moins soignée que la plupart de celles qui ont été relevées à Majumas de Gaza. Elle nous fait constater, comme les autres, l'usage des mois macédoniens; tandis qu'à Jérusalem, à la même époque, on se servait des mois romains.

Groupons à la suite de ces textes quelques épitaphes chrétiennes relevées sur divers points.

QOLONIEH.

En 1887, on a découvert près de ce village un hypogée chrétien, décoré de peintures dans le style des catacombes. On peut en voir le relevé fait par M. Schick, dans le *Palestine Exploration Fund* (1). On y lit dans deux couronnes séparées, soutenues par des anges, les deux inscriptions suivantes, qui paraissent ne faire qu'une seule phrase.

ΕΙCΘΕΟC	Εἰς Θεός
ΚΑΙΟΧΡΙCΟC	καὶ ὁ Χρισ(τ)ὸς
ΑΥΤΟΥ	αὐτοῦ,
ΩCΖΗ	ὥς ζῇ
ΜΝΗCΘΗ	μνησθῇ
ΒΑΡΩΧΙC	Βάρωχis.

Que le Dieu un et son Christ se souviennne de Baruch pour qu'il vive!

La copie est sans doute fautive à la seconde ligne, où le c doit avoir la forme particulière du ς (sigma-tau). L'hypogée a été refermé et il nous a été impossible de vérifier.

M. Clermont-Ganneau a proposé une interprétation différente de la deuxième partie (2).

CHEF-AMAR.

L'inscription suivante a été publiée par le R. P. Van Kasteren, dans

(1) *Quart. Stat.*, January 1887, p. 55.

(2) *V. Recueil d'archéol. orient.*, t. I, p. 169.

un mémoire en flamand sûr la question du lieu de naissance des apôtres Jacques et Jean.

Nous l'avons estampée en 1890.

Ce tombeau est très orné. Au dessus de l'inscription, divisée en deux par la porte, on aperçoit deux colombes. Le tout est encadré par une vigne sculptée dans le rocher.

L'inscription est ainsi libellée :

ΚΕ ΧΡΕΒ
ΟΗΘΙCΑΜ..

Κ(ύρι)ε Χρ(ιστ)ε, ε-
σηθ(ε)ϊ Σαμ...

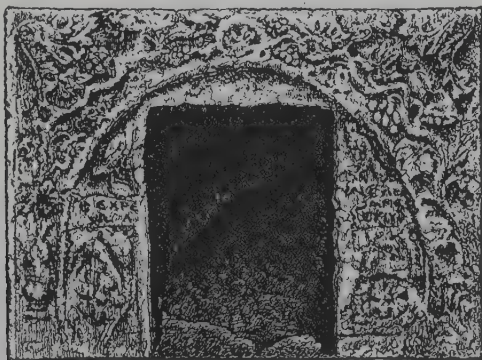
ΚΑΙΕΛΕ
ΗCΟΝΜΕ
ΚΤΕΚΝΩ

καὶ ἐλέ-
ησον μὲ
κ(αὶ) τέκνω(ν).

Seigneur Christ, secourez Sam..., et prenez pitié de moi et de mes enfants!

Le nom propre est incomplet.

La formule déprécatoire est intéressante à noter.

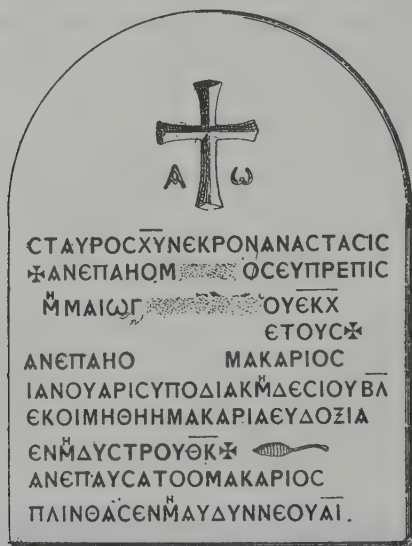


Tombeau chrétien à Chef-Amar.

SIDON.

Dans la salle des antiquités chrétiennes, au Musée du Louvre, figure une épitaphe grecque chrétienne, rapportée de Sidon par M. Renan. Quoique ce texte sorte un peu du cadre de la Palestine, il n'est pas sans intérêt de le signaler, comme point de comparaison avec les épi-

taphes chrétiennes de Gaza et de Césaréc. La formule initiale est originale et précieuse (1).



Σταυρὸς Χ(ριστο)ῦ νεκρῶν ἀνάστασις.

Ἀνεπάη δ μ[ακάρι]ος Εὐπρεπῆς
μη(νὶ) Μαῖῳ γ.....τ]οῦ ἐκχ[ρ] έτους.

Ἀνεπάη δ μακάριος

Ἰανουαρίσ ὑποδιάκ(ονος).μη(νὶ) Δαΐσιου βλ.

Ἐκοιμήθη ἡ μακαρία Εὐδοξία
ἐν μη(νὶ) Δύστρου θκ.

Ἀνεπάύσατο δ μακάριος

Πλινθὰς ἐν μη(νὶ) Αὐδυνναίου αλ.

La Croix du Christ est la résurrection des morts.

Le bienheureux Euprépis s'est reposé au mois de mai de l'an 625.

Le bienheureux Januarius, sous-diacre, s'est reposé le 32 du mois de Désios.

La bienheureuse Eudoxie s'est endormie le 29 du mois de Dystros.

(1) Renan, *Mission de Phénicie*. — Frœhner, *Inscript. grecq.* du Musée du Louvre, n° 281, p. 315.

Le bienheureux Plinthus s'est reposé le 11 du mois d'Audynnéos.

A la ligne 6, la première lettre est peut-être un T.

M. Frœhner lit *Tavouap̄is*, et en fait un nom égyptien. Les autres sont connus.

L'intérêt de ce texte est surtout dans la formule initiale, qui indique la signification de la croix gravée sur les épitaphes chrétiennes.

La date correspond à l'ère des Séleucides.

Les noms des mois indiquent l'emploi des deux calendriers, romain et macédonien.

Le 32 du mois nous paraît étrange ; mais l'usage des mois lunaires obligeait à allonger un des mois pour parfaire l'année.

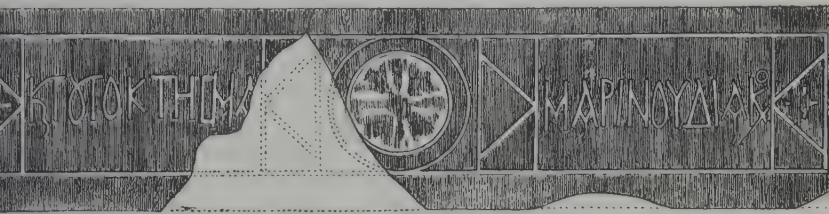
L'orthographe présente les confusions ordinaires de l'époque : ι pour η ; ε pour α, etc.

MONUMENTS RELIGIEUX.

Les inscriptions gravées sur les portes des sanctuaires ou des fondations présentent un intérêt spécial. Nous en avons signalé plusieurs à Jérusalem. En voici trois autres, relevés sur divers points de la Palestine.

KYRIATH-ES-SAYDEH.

Non loin d'Ain-Karim, sur une crête de montagne d'où s'échappe une source abondante, on trouve des ruines qui portent le nom de *Kyriath-es-Saydeh* ; on pourrait traduire : *Ville-Madame* ou *Ville-Chasse* suivant l'orthographe arabe. Une partie des ruines porte le nom spécial de *Kharbet-ed-Déir*, ruines du couvent. C'est là que l'on



Inscription de Kiriath-es-Saydeh. (Dessin de l'auteur d'après estampages.)

retrouve deux fragments d'un magnifique linteau de porte, qui n'avait pas moins de 2^m,80 de longueur sur 60 centimètres de hauteur (1).

(1) *Survey of Palest. Memoirs.*

Corp. Inscr. gr., n° 8649.

Guérin, *Judée*, t. II, page 6.

En voici la transcription :

Κ(αὶ) τοῦτο κτῆσμα Μαρῖνου διακό(νου).

C'est encore la fondation du diacre Marin.

Cette formule singulière paraît indiquer que cette mention faisait suite, ou faisait face à une autre inscription mentionnant une œuvre du diacre Marin.

Quel est ce personnage?

La vie de saint Euthyme, écrite par le moine Cyrille, signale un diacre du nom de Marin, qui illustra le monastère de Métope. Le document qui nous occupe serait-il un débris de ce monastère?

La position des ruines pourrait justifier le nom de Métope : c'est tout ce qu'on en peut dire.

La croix qui occupait le milieu de la pierre a été martelée, ainsi que les lettres dont elle était cantonnée, mais on en retrouve les traces, et en voici la restitution :



Ι(ησοῦ)ς Χ(ριστὸ)ς, Α, Ω.

ABOUD.

Sur un linteau de porte mutilé, qui est placé à rebours sur une porte du village, on lit l'inscription suivante :

ΜΑΡΤΥΡΙΟΝ ΤΟΥ ΑΓΙΟΥ Ε....

Colombe

Croix
dans un
cercle

Colombe

Μαρτύριον τοῦ ἁγίου Θεοδώρου).

Le nom du saint n'est représenté que par la première lettre, encore cette lettre est-elle ébréchée; mais comme on nous a signalé près de là les ruines d'une église Saint-Théodore, *Mar Thodros* en arabe, il

est permis de supposer que cet élégant linteau, orné d'une croix pattée, accostée de deux colombes, a été emprunté à l'église détruite.

Le mot *Μαρτύριον* signifie proprement *lieu du martyr*, et correspond au latin *confessio*; mais il s'étend aussi aux sanctuaires dédiés aux martyrs. Ainsi le saint qui nous occupe avait un martyrion à Chagga, et un autre à Gêrasa (1). Or, il est évident qu'il n'a pas subi le martyre en plusieurs villes.

MEDJDEL-YABA.

C'est dans le même sens qu'il faut interpréter une autre inscription formulée comme celle d'Aboud, que V. Guérin a relevée à Medjdel-Yaba, près de Ras-el-Aïn, au nord de Lydda (2).

MARTYPIONTOY
ΑΓΙΟΥ ΚΗΡΥΚΟΥ

Μαρτύριον τοῦ ἁγίου Κηρίκου.

Saint Ciryce est le petit martyr de trois ans, qui fut immolé avec sa mère sainte Julitte, à Tarse en Cilicie, sous Dioclétien. Il est inscrit dans le Martyrologe romain au 16 juin, et dans les Menées grecques au 15 juillet. On l'appelle en latin *Quiricus*, et en français saint *Cyr*.

BETHLÉEM.

Dans la basilique de Bethléem, la cuve baptismale, taillée dans un magnifique bloc de marbre rouge, porte sur une de ses faces l'inscription suivante, gravée dans un cartouche à oreilles de 48 centimètres sur 24.

Ὑπὲρ μνημῆς καὶ ἀναπύσεως, καὶ ἀφέσεως ἁμαρτιῶν, ὃν Κ(ύριος) γινώσκει τὰ ὀνόματα).

A la mémoire, pour le repos et la rémission des péchés de ceux dont le Seigneur connaît les noms.

Nous avons vu une formule dont la finale est analogue, sur un disque de bronze trouvé à Béthanie.

(1) *C. I. G.* 8616, 8764.

(2) V. Guérin, *Descript. de la Palestine, Samarie*, t. II, p. 132. Ces deux textes ont été également signalés dans les *Memoirs du Palest. Expl. Fund.*

Ici le caractère propitiatoire des œuvres pies en faveur des défunts est nettement exprimé.

KHERBET ZACHARIA.

On peut rapprocher de ce texte un autre plus court, que la *Revue biblique* a déjà publié l'année dernière (1).

✠ ΥΠΕΡΩΤΗΠ ΣΩΦΡΟΝΙΑΣ ΑΝΑΡΒΑΡΙΧΙ ////

Υπὲρ σωτηρ(ίας) Σωφρονίας (καὶ) ἀναπ(αύσεως) Βαριχί(α).

Pour le salut de Sophronia et le repos de Barichia.

Cette inscription, comme la précédente, est gravée sur un baptistère.

AIN-KARIM.

Dans le village de ce nom, à l'entrée de l'église Saint-Jean, au dessous du sol actuel, on a retrouvé une mosaïque ornée d'oiseaux, au centre de laquelle on lit :



Χαίρεσθε Θε(ο)ῦ Μάρτυρες.

Salut! Martyrs de Dieu.

Cette mosaïque paraît remonter au septième siècle et semblerait indiquer une église dédiée à plusieurs martyrs.

BEIT-GIMAL.

A la colonie agricole de ce nom on a trouvé, dans des fouilles dont le caractère n'est pas encore bien déterminé, un chapiteau ionique sur lequel on lit la curieuse formule que voici :

(1) *Revue bibl.*, n° 1, p. 123.

ΕΙϞ

ΘΕΩ

ΩΒΩΗ

ΕΩΝ

ΤΟΝ ΔΕ ΕΠΟΤ'//ΑΝΤΩΧΙΑΝΟΥ

La croix initiale est sculptée dans la volute même du chapiteau. Une croix toute semblable gravée en relief dans un cercle, figure sur la face opposée entre les deux cornes.

La formule Εἰς Θεὸς ὁ βοηθῶν est usitée dans les inscriptions chrétiennes de Syrie, mais la manière dont elle est employée ici est peu commune : Εἰς Θεὸς ὁ βοηθῶν τὸν δεσπότην Ἀντωχianoῦ.

Un seul Dieu, qui secourt le maître d'Antochianus.

Le nom propre est un dérivé d'Antochius, déjà connu, dont nous avons fait en français Andoque ou Andoche.

ADDITION AUX INSCRIPTIONS DU MONT DES OLIVIERS.

Dans la série des inscriptions de Jérusalem nous avons proposé des interprétations sur lesquelles il y a lieu de revenir.

N° 20. — L'inscription en mosaïque mentionne le nom de Ζζίννχ. Ce nom peu connu nous avait porté à lire Σουζζίννχ; mais ce dernier nom s'écrit Σωσάννχ. Nous avons d'ailleurs trouvé le nom de Ζζίννος, abbé d'un monastère en Palestine, dans la Vie de saint Sabas par Cyrille. Les Ζζίννοι étaient des barbares d'Asie, qui donnèrent assez de soucis aux empereurs byzantins. L'éthique, porté comme surnom, est devenu un nom propre.

N° 21. — A la fin de cette épitaphe nous avons lu ἐπέσκη(οπου), en suppléant la lettre π, qui est incomplète. L'évêque Anthimios, à qui appartient le *Viri Galilæi*, propose de lire : ἔτει σκ, l'an 220. Ce serait une date, se rapportant à l'ère de Dioclétien.

N° 22. — Le même prélat propose d'interpréter l'abréviation ΠΡC par πρεσβύτερου, au lieu de πατρός. Le nom Ελλάρου est précédé d'un Η; probablement la dernière lettre du mot θάκη.

N° 23. — Nous avons donné sous ce numéro une lecture incomplète d'une inscription très effacée. Depuis lors, un estampage nous

a permis de compléter et de rectifier. Voici la nouvelle lecture que nous proposons. Une seule ligne reste douteuse.

✠ ΥΠΕΡΛΑΝΗΣΚΑΙ	Ἵπέρ μνη(μῆς) καὶ
ΑΝΑΠΑΝΣΕΩΣ	ἀναπαύσεως
ΤΙΜΟΘΕΟΥΤΟΝ	Τιμοθέου τοῦ
ΦΙΛ//////////ΟΥ	φιλ....ου.
ΑΝΕΠΑΗΜΗΣ	Ἄνεπάη μνη(νὶ) σ-
ΕΠΤΕΜΒΡΙΟΥ	επτεμβρίου
ΙΝΔ ΑΙ ✠	ἰνδ(ικτιῶνος) αἰ.

En mémoire et pour le repos de Timothée le..., décédé au mois de septembre, indiction onze.

(Estampage de l'auteur).

Nous avons vu cette formule sur des monuments votifs; ici elle paraît être simplement une épitaphe, qui mentionne la date de la mort. L'indiction seule ne nous donne, du reste, qu'un renseignement très incomplet.

A la quatrième ligne il y a peut-être φιλουμένου.

Après le n° 24 nous avons signalé deux dalles où nous n'avions pu lire que le mot ΜΝΗΜΑ. — Sur l'une d'elles on distingue en outre le nom, divisé par la croix.

Γοργόνιου μνημ.α.

Monument de Gorgonius.

GERMER-DURAND.

APPENDICE.

Dans un précédent article (*Rev. bibl.*, t. I, p. 247), nous avons cité la formule étrange :

Εἰς Θεὸς ὁ ζῶν Βαβᾶς Μαξιμου ἐγγόνην,

que nous avons traduite, non sans hésitation :

Un seul Dieu, vivifiant la descendante de Baba Maxime. Peut-être faut-il lire : Εἰς Θεὸς (σ)οζων..., ce qui serait plus rationnel. L'omission d'une lettre par le lapicide n'est pas rare dans le cas où la même lettre se représente deux fois de suite.

Cette lecture nous est suggérée par la formule suivante, lue sur un bracelet trouvé près de Jérusalem, et communiquée par M. Edm. Le Blant à l'Académie de inscriptions :

Εἰς Θεος σωσον φυλλαξον την δουλην σου Σευηριναν.

Dans un compte rendu bibliographique de nos travaux envoyé par M. l'abbé Pierre Batiffol à la *Revue byzantine* (*Byzantinische Zeitschrift* de Berlin), l'auteur trouve notre discussion des textes insuffisante et ajoute : « Il faudrait rapprocher attentivement les diverses formules épigraphiques de la région ». C'est très juste, mais pour rapprocher les formules, il faut d'abord les recueillir ; c'est ce que nous faisons. L'auteur ne paraît pas se rendre compte de la difficulté de notre tâche, qui consiste à travailler dans le neuf, tout en travaillant dans le vieux. Quelques très rares exemples, mal lus et interprétés de travers dans *Corpus inscr. gr.* de Berlin, voilà les seuls points de comparaison que nous ayons pour la contrée. On peut se convaincre, par l'étude des séries que nous publions, de la variété des formules locales, et par conséquent du peu de lumière que l'on peut tirer jusqu'à présent de la comparaison.

Il nous a semblé utile de donner les textes au public sans attendre qu'un travail d'ensemble en ait déterminé définitivement la lecture et le sens. M. Batiffol, en convient puisqu'il trouve qu'« au total la *Revue biblique* fournit là d'intéressants monuments ».

G.-D.

LES

FORMULES DE CHRONOLOGIE EN CHALDÉE ET EN ASSYRIE ⁽¹⁾

Les plus anciens documents datés que nous possédions dans la littérature babylonienne, sont des documents juridiques et remontent aux princes d'Our, Gamil Sin = Inè-Sin = Bour-Sin, etc., qui vivaient vers 2000 ans au moins avant Jésus-Christ. Quant je dis *datés*, il faut prendre ce terme dans une acception très large. Au lieu d'un chiffre se rattachant à une ère, nous trouvons la mention d'un événement considérable qui se serait passé dans le laps de telle ou telle année.

Par exemple la tablette N. 432 du musée de Constantinople, qui est le *reçu* d'une livraison faite au temple, est datée comme il suit :

Mois d'Arah-samna, de l'année où le roi Gamil-Sin saccagea le pays de Zapshali.

Presque toujours le chiffre du jour suit le nom du mois.

L'année de l'avènement du roi ne mentionnait que le nom du roi. La tablette N. 601 du même musée est datée :

Mois de Kislev, jour vingt-neuvième de l'année de Gamil-Sin, roi.

Souvent le nom du roi fait défaut comme étant assez connu de ses contemporains; ainsi, la tablette Co. N. 494 porte en suscription :

Mois d'Arah-samna, année où il a détruit la ville de Simurum. (Le roi est *Iné-Sin* comme nous le savons par plusieurs autres tablettes plus explicites).

Cette manière de dater était pleine d'inconvénients. Il est impossible qu'un événement plus ou moins considérable coïncidât toujours avec la fin d'une année et le commencement d'une autre.

Un fait prévu ou projeté restait douteux et pouvait ne pas se réali-

(1) Les exégètes qui cherchent à concilier la chronologie biblique et la chronologie assyrienne comprendront l'importance de cette note qui contient des textes inédits que le P. Scheil n'a pu utiliser que grâce à sa situation privilégiée au musée de Constantinople.

ser; un fait depuis longtemps passé ne pouvait servir à dénommer l'année à venir.

Si l'événement éponymique avait lieu dans le courant de l'année, comment datait-on les actes publics, pendant les mois précédents?

Il est probable qu'on ne doit pas serrer, pour ces époques, de trop près, le sens d'*année*.

L'année historique pouvait, par exemple, compter tantôt deux mois de Nisan et tantôt aucun.

En tout cas, le système était très incommode pour les diverses transactions commerciales. Il n'était pas facile, par exemple, de calculer l'intérêt d'une somme prêtée depuis l'année où « *le roi construisit la grande stèle* ».

Pour aider leur mémoire, les Chaldéens avaient dressé des listes annalistiques avec la série des événements éponymiques. J'en possède une inédite (Co. N. 394) qui est certainement du roi d'Our, Iné-Sin, (les premières lignes sont mutilées) :

« Année où fut construit le vaisseau de Nin-lil ».

« Année où le roi construit le temple de la Montagne ».

« Année où le roi construit la maison d'Oracle ».

« Année où le dieu d'Our entra dans son temple à Nippur ».

Etc., etc., ainsi se suivent une quarantaine d'années.

Plus tard, nous retrouvons le même système chez les rois de Babylone, Hammourabi et ses successeurs :

La tablette Co. N. 439 est un reçu avec cette suscription : Mois d'Adar, jour seizième, année où le roi Hammourabi détruisit la ville d'Ashnounaki, au moyen des grandes eaux.

Une autre citée d'après KB. III. 1 p. 128 se termine = Mois d'Ab, année où le roi Hammourabi détruisit la citadelle de Surippak et le fort de Malkâ, etc., etc.

De même, à cette époque, existaient des listes annalistiques éponymiques.

Du roi Hammourabi qui régna plus de cinquante ans, j'ai trouvé un fragment inédit (Co. S. 16) qui porte :

« Année de Hammourabi, roi ».

« Année où il fit le du pays ».

« Année où il transporta le trône du Saint des Saints de Nannar, à Babylone ».

« Année où il fit faire etc., etc. ».

Le revers de la tablette se terminait par les premières dates de Samsi-Ilouna, son fils et successeur :

« Année où le canal Samsi-Ilouna fut creusé ».

« Année où le canal Samsi-Ilouna donna l'abondance ».
Etc., etc.

Plus tard les rois Ammiditana et Ammizaduga dataient encore de la même manière.

Il est probable qu'il faille attribuer à la dynastie dite *Cosséenne*, d'avoir inauguré, avec un nouvel ordre de choses, une formule chronologique meilleure. Jusqu'à plus ample informé, c'est là qu'on trouve dans les contrats de l'époque (vers 1250), pour la première fois, avec le mois et le jour, le chiffre de l'année du prince régnant, par exemple : mois de Schebat, huitième jour, première année du roi Kashbatyashu ou bien : mois d'Adar, jour neuvième de l'an 8 de Bournabourish, roi.

Les formules assyriennes différaient un peu des formules chaldéennes. Les plus anciens documents assyriens que nous connaissons, portent avec le jour, le mois, le nom d'un éponyme, c'est-à-dire que, au lieu d'événements, c'étaient les noms du roi, des officiers de la cour, des gouverneurs de province qui servaient alternativement à marquer l'année.

Ainsi l'inscription de Rammân-Nirari I, vers 1325 avant Jésus-Christ, se termine ainsi : mois de Muhur-Ilâni, vingtième jour, éponymie de Shulmanu-Asharid.

Tiglat-pileser I (1100), dont l'inscription très longue aligne les faits sans mention de date quelconque, clôt son récit par ces mots : mois de Sivan, vingt-neuvième jour, Eponymie de Ina-Iliya-Allak.

Sous Assur-Natsir-Abil (885), ce système paraît dans le corps même des inscriptions, pour ordonner la succession des guerres et des événements. Il ne tenait compte strictement que des contemporains et nécessitait quelquefois même pour eux, des listes complémentaires donnant la série complète des éponymes et permettant d'identifier les années.

Aussi trouvons-nous en Assyrie des listes annalistiques avec la même fonction que celles de Chaldée.

Sous Sargon et Sennachérib, on rencontre quelquefois l'année du roi régnant, jointe à l'éponymie. Cf. W. A. I. III. 2 ; cependant, le fragment présumé du dernier roi *Sin-Sar-Ishkun* que nous possédons est signé : du troisième jour, du mois de, de l'éponymie de Daddi, officier du

Il faut en dire autant des documents juridiques assyriens. Ceux qu'on trouve dans le III^e volume des W. A. I. pl. 46, 47, 48, sont datés par des éponymies qui ne sont pas encore classées en entier, mais qui appartiennent certainement à la fin du royaume d'Assyrie.

Nous avons dit que, en Chaldée, dès la dynastie Cosséenne, on s'était élevé à une conception chronologique plus parfaite, qui nécessitait une liste complémentaire, non d'années comme précédemment, mais de règnes. Elle fut appliquée jusqu'à la fin de l'empire chaldéen, et au delà, si l'on compte Cyrus, Cambyse, Darius, etc.

Malgré son infirmité, elle marquait un progrès sur l'antique manière chaldéenne et sur l'assyrienne. Mais nul ne s'était encore élevé à l'idée pleine de la chronologie comme de l'histoire, basée sur une ère.

L'ère de *Séleucus* (selon M. Oppert, ZA. W. 175), partant du 1^{er} octobre 312 avant Jésus Christ, date de la prise de Babylone par Séleucus, est la *première* qui fut employée par les peuples, elle délivra pour la première fois, des personnalités, la supputation du temps, et substitua aux noms propres qui désignaient l'année, des chiffres continus se rattachant à une époque.

Il restait un pas à faire, — donner au temps, qui mesure les choses contingentes, un seul pivot, l'année de la naissance du Christ; — supprimer toutes les ères locales et particulières pour y substituer l'ère chrétienne.

P. V. SCHEIL, O. P.



ÉPIGRAPHIE SÉMITIQUE.

1. Le R. P. Germer-Durand, dans ses fouilles du mont Sion, près de la porte de David, a découvert un magnifique bloc de pierre rouge et blanche (calcaire dit *mizi iehoudi*, la pierre couleur de flamme de Procope). Ce bloc ne mesure pas moins de 2 mètres 40 de long sur 0^m,40 de large : la profondeur varie. C'est évidemment un linteau de porte sur les bords duquel on a dessiné un refend. Au milieu se trouve une inscription qui occupe 0^m,45 en longueur : les lettres sont hautes de 3 à 4 centimètres. Malheureusement elle a été martelée, surtout au commencement, et ce n'est qu'après un examen minutieux et plusieurs fois réitéré que je crois pouvoir proposer la lecture :

לאששת קרבן

Le deuxième mot me paraît certain, ainsi que les trois dernières lettres du premier. Peut-être y a-t-il une lettre entre la deuxième et la troisième; je ne transcris rien, parce que si cet intervalle est un peu plus grand que les autres, il ne paraît pas suffisant pour une lettre.

Ceux qui mettent de la mythologie partout pourraient transcrire : offrande à la fièvre, et il faut convenir que son culte aurait été au moins aussi justifié à Jérusalem qu'à Rome. Mais il s'agit d'un linteau de porte, l'écriture est carrée et ne me paraît pas remonter plus haut que N. S. Tout indique donc un usage juif orthodoxe. Dès lors ne peut-on pas croire qu'il s'agit du lieu où on déposait le bois pour le feu sacré des holocaustes?

Corban, en hébreu ou en araméen, est connu de tous par l'Évangile dans son sens de *don*, d'*offrande*, mais il indique aussi le lieu où on mettait les dons : *mittere in corbonam* (Matth. xxvii, 6). *Eschtâ* est le mot araméen qui indique le feu. Je traduirais donc :

Pour le feu, offrande, ou pour le feu, entrepôt sacré.

Relativement à l'offrande du bois, on peut rappeler les passages du Talmud :

« Pourquoi à l'égard du bois à offrir par les *cohanim* et par le

peuple, les sages ont-ils eu besoin de fixer neuf époques diverses? C'est qu'au moment où Israël revint de la captivité, on ne trouva pas de bois dans la cellule réservée à cet effet; les Israélites présents se mirent aussitôt à offrir du bois de leur propre bien, qu'ils livrèrent au trésor public, pour permettre de présenter les offrandes. Dès lors, les prophètes qui se trouvaient au milieu d'eux décidèrent qu'à l'avenir, la cellule fût-elle pleine de bois, dès que ces hommes se lèveront et offriront de leur propre bois, on leur accordera la préférence, et les sacrifices seront consumés seulement à l'aide de leur offrande spéciale ».

« Si quelqu'un s'engage par vœu à faire un don de bois, il ne devra pas offrir moins de deux bûches ». Sur cette *mischna*, on mentionne une controverse sur le nombre et la mesure des bûches : « R. Samuel Isaac dit : comme l'emplacement de la rangée du combustible sur l'autel est seulement d'une coudée carrée, le bois offert ne devait avoir aussi qu'une coudée juste (1) ».

Le bois qui devait être ainsi mesuré en vue du sacrifice devait par conséquent être préparé à l'avance, et il ne répugne pas que la salle qui le contenait fût dénommée, d'après le but final, la combustion sacrée.

2. Au mont des Oliviers, on a trouvé dans la propriété grecque du *Viri Galilæi*, un ossuaire juif dont M^{gr} Anthimios me garantit l'authenticité.

Il porte le nom de celui dont il contenait les os sur deux de ses faces. Ce qui est remarquable, c'est que ce nom est écrit de manières différentes.

Voici ces deux modes :

לא שתאקרננ

נרנתח

מלדח

(1) Le Talmud de Jérusalem, traduit par M. Schwab, Paris, 1882, t. V, p. 280, 308 et 309, traité Schegalim.

C'est-à-dire : מרתה, ou peut-être מרתה. La deuxième manière est plus araméenne, surtout pour le *tau*. Comment expliquer ces variétés dans la forme de l'écriture? N'indiquent-elles pas deux formes coexistantes?

Fr. M.-J. L.



EMMAÜS.

Mon Révérend Père (1),

J'ai lu attentivement la note publiée par le D^r Schiffers dans le dernier numéro de la *Revue* presque en même temps qu'un article diamétralement opposé du D^r Rückert, dans la *Theologische Quartalschrift* de Tübingue (2). C'est un cas bien digne de compassion que celui du pauvre Amwās-Nikopolis, caressé d'une part par l'habile plaidoyer de M. Schiffers, écrasé de l'autre par le terrible et solide réquisitoire du savant allemand. J'entre maintenant en lice, mais sur un terrain neutre, sans prendre la défense ni de l'une ni de l'autre des localités qui se disputent la gloire d'avoir été l'Emmaüs de saint Luc; car, cela soit dit en toute confiance, je ne crois pas plus à Koubeibeh qu'à Nikopolis. Mon intention est simplement de mettre sous les yeux des lecteurs toutes les pièces du procès. S'ils les connaissent déjà, comme je n'en doute pas, ce ne sont certainement pas les articles publiés dans la *Revue* qui les leur ont fait connaître. En effet, celui du D^r Schiffers ne touche qu'un côté de la question; l'étude du P. Van Kasteren est plutôt une collection de textes arabes et syriaques qu'une exposition raisonnée du problème, ce que ne prétendent pas être non plus les notes détachées de M. l'abbé Le Camus.

En premier lieu, Amwās-Nikopolis ne peut pas être l'Emmaüs de saint Luc. Et cette conclusion, remarquez-le bien, je ne l'appuie nullement sur le calcul du temps employé par les disciples dans leur promenade ou voyage, comme on voudra l'appeler. Le D^r Schiffers a parfaitement raison quand il démontre l'inanité de ces supputations toujours plus ou moins incertaines; mais pour moi, il n'a fait qu'enfoncer une porte ouverte. — On ignore en effet l'heure à laquelle Cléophas et son compagnon partirent de Jérusalem; on ne connaît qu'ap-

(1) Lettre adressée au R. P. Directeur de la *Revue biblique*.

(2) Amwās was es ist und was es nicht ist, LXXIV Jahrg. 4 H. 1892, p. 550-616.

proximativement celle de leur arrivée à Emmaüs et de leur retour au Cénacle. Les raisons d'exclure Amwās doivent donc être cherchées ailleurs. D'abord l'Emmaüs de saint Luc est un village, il le dit lui-même. — Amwas, au contraire, a toujours été une ville florissante. Mais on dira qu'elle avait été incendiée par Varus aux premières années de l'ère chrétienne. — En 67, elle était toutefois redevenue une ville chef-lieu d'une toparchie, camp retranché pendant la guerre et ville de la Victoire après le triomphe; et s'il est impossible de savoir, du moins actuellement, ce qu'elle était vers les années 29-30, il est cependant certain qu'on n'a jamais appelé *village* une ville abattue ou se relevant de ses ruines. Il y a dans l'histoire l'exemple de villages qui prirent la place d'anciennes villes, mais ils n'occupèrent jamais exactement l'emplacement de celles-ci, et toujours en changèrent le nom.

Le vrai cheval de bataille, ce sont les distances. Plus de 160 stades séparent Amwas de Jérusalem, tandis que Emmaüs, c'est saint Luc qui l'affirme, ne se trouvait qu'à 60 stades de la cité sainte. Et le codex Sinaiticus qui porte 160? *Adagio biagio!* dit-on chez nous; la critique textuelle n'est pas une esclave que l'on peut à volonté mettre au service de ses propres opinions. — J'ai pour le codex Sinaiticus et ses frères bien peu de vénération, car je partage, sur leur origine et leur valeur, presque toutes les vues de Burgon, Scrivener et Martin. Mais je fais abstraction de tout cela. — Nous avons ici, d'une part, un manuscrit du quatrième siècle, avec trois onciaux qui en dépendent, quelques documents syriaques et un latin, contre toute la masse des autres documents. Je demande aux hommes de bonne foi ce qu'il faut en penser. Le P. Didon nous dit bien que « la foi et le culte intelligent des Écritures ne peuvent être enchaînés à un chiffre » (*J. Chr.*, II, p. 446), mais il oublie que la raison peut et doit être enchaînée à un chiffre lorsqu'il est scientifiquement démontré (1). De plus, on comprend difficilement comment ce texte ait pu disparaître dans tous les autres, tandis qu'il est aisé de concevoir qu'on ait pu altérer par addition le texte de quelques manuscrits. Est-il permis cependant de supposer une telle hardiesse de la part des copistes? La demande est si naïve que je me dispense d'y répondre.

(1) Où M. Clermont-Ganneau a-t-il trouvé que « nombre de manuscrits et des plus anciens portent 160 stades »? J'avoue que sa recension du livre de M. Schiffrers dans la *Revue critique* du 14 novembre 1892 (p. 306-7) m'a quelque peu scandalisé. Elle est faite bien légèrement. Ce qu'on ne doit pas faire lorsqu'on a un nom illustre. Celui-ci devient alors un argument. Voyez, me disait ces jours-ci un de mes amis qui a du faible pour Amwās, même M. Clermont-Ganneau va prier à Amwās!

Reste la tradition. — Une tradition vénérable ! Assurément, car elle a aujourd'hui, sauf de légères interruptions, près de quinze siècles d'existence. Seulement la valeur d'une tradition ne dépend pas de sa durée plus ou moins longue, mais du temps et des circonstances dans lesquelles elle apparaît pour la première fois. Or, après le cinquième siècle, tous les Grecs dépendent d'Eusèbe et de la tradition qui, à la suite d'Eusèbe, circulait en Palestine, comme tous les Latins dépendent de saint Jérôme : il ne reste donc qu'Eusèbe et son éditeur saint Jérôme. Celui-ci dépend-il d'Eusèbe ? Il serait difficile de le nier, s'il ne s'agissait pas d'Emmaüs. En effet, pour ce qui regarde la topographie de la Palestine, saint Jérôme n'a fait que suivre Eusèbe en tout. Il a copié ses erreurs sans les corriger ; il était même insouciant à ce point qu'en face de deux opinions diverses sur les distances de lieux très voisins de sa grotte de Bethléem, il n'eut pas même l'idée d'aller vérifier les données contradictoires de ses sources. — Pour Emmaüs, nous avons de lui deux textes, l'un dans sa topographie de la Palestine (traduction d'un ouvrage homonyme d'Eusèbe), l'autre dans un écrit original, mais postérieur au premier, circonstance qui lui enlève toute force probante. Et que l'opinion sur Nikopolis ne fut point une opinion personnelle, bien arrêtée, mais une idée dérivée, de provenance étrangère, simplement copiée par saint Jérôme, un fait assez singulier et très significatif le prouve : saint Jérôme corrigeant l'ancien texte latin de l'Évangile de saint Luc, laisse subsister le chiffre de 60 stades, écartant ainsi sans appel Nikopolis avec ses 160 stades. Nous ne nous trouvons donc plus qu'en présence d'Eusèbe. Ici la question se pose très nettement. Eusèbe identifiant l'Emmaüs de saint Luc avec Nikopolis est-il l'écho d'une tradition antérieure, ou nous donne-t-il la pensée d'un savant, d'un *palestinologue* ? Une réponse catégorique en faveur de l'une ou de l'autre de ces deux questions est impossible. En tout cas, Eusèbe ne nous parle pas d'une tradition préexistante ; nous n'avons donc pas le droit de l'affirmer, à moins de substituer aux textes nos conjectures, chose d'ailleurs très commode, mais fort peu scientifique ; à ces affirmations gratuites on pourra toujours répondre *quod gratis asseritur, gratis negatur*. En résumé, un témoignage isolé qui nous arrive plus de quatre siècles après les événements et, ce qui a ici une importance toute particulière, après deux bouleversements généraux de la Palestine, n'est pas une preuve que la critique puisse accepter ; surtout lorsque ce témoignage se trouve en désaccord avec les données des textes anciens.

Je ne crois donc pas à Amwâs-Nikopolis. Mais, me demandera-t-on, comment cette erreur a-t-elle pu naître ? C'est une question à part, et la critique négative n'a pas toujours le devoir d'expliquer comment a pu

s'édifier ce qu'elle a détruit, parce qu'elle n'y voit pas toujours clair. Que l'on considère seulement qu'après le deuxième siècle, des deux Amwās situés en Judée, il n'en restait qu'un seul, celui de Nikopolis qui avait eu, avant son baptême romain, une vie assez florissante pour conserver son ancien nom; l'autre, celui qui se trouvait à 60 stades de Jérusalem, avait complètement disparu dans la colonie romaine établie par Titus sur son emplacement. Après Josèphe, l'unique source indépendante où il en soit question, vient le Talmud, et celui-ci a besoin d'ajouter pour se faire entendre de ses lecteurs, que son nom actuel est *colonia*, « Emmaüs qui est Qelina ». Réduits à Nikopolis, ceux qui ne lisaient pas le Talmud, devaient être naturellement portés à y fixer l'ancien Emmaüs. Voilà l'explication que je donnerais volontiers du fait en question. Je tiens toutefois à déclarer qu'il ne faut pas confondre la valeur très faible de mon hypothèse avec la solidité des arguments qui excluent Nikopolis.

Irons-nous à Koubeibeh? Pas davantage, et la raison en est claire. La tradition en sa faveur naît avec les premiers croisés. Il ne serait donc pas juste de rejeter un témoignage du quatrième siècle comme non suffisamment probant pour en accepter un autre du douzième.

Que ceux, cependant, qui ont prié à Koubeibeh et crurent y entendre encore les paroles de vie du Seigneur, se rassurent. Si Koubeibeh n'est pas l'Emmaüs de saint Luc, celui-ci a dû être situé *à peu près* dans la localité où est actuellement Koubeibeh. Cela résulte d'une foule de coïncidences dont on est obligé de tenir compte. Un Emmaüs existait, d'après les traditions judaïques, dans les environs de Jérusalem; on y allait cueillir les rameaux verts pour la fête des Tabernacles. Au moment où ces traditions furent consignées par écrit, l'ancien Emmaüs avait changé de nom; les talmudistes disent en effet de lui « Hammaüza qui est Qelina ». Josèphe complète les renseignements de la tradition juive. Outre l'Emmaüs des Machabées, la Nikopolis des temps romains, il connaît un Emmaüs à 60 stades de Jérusalem, où Titus fonda une colonie (d'où le nom talmudique « Qelina ») de huit cents vétérans. L'Emmaüs du Talmud et de Josèphe est certainement celui de saint Luc : là-dessus le doute est impossible. Quelques manuscrits de l'historien hébreu portent, il est vrai, 30 stades au lieu de 60, mais nous sommes là en présence d'une erreur de copiste dans des manuscrits relativement récents.

Or, à l'ouest de Jérusalem, sur la route de Jaffa, à 45 stades de la Ville Sainte, nous trouvons un hameau qui s'appelle El-Koulonieh. C'est l'ancienne dénomination romaine de *colonia*, sous une forme arabe, comme Köln est la réduction tudesque de la *colonia* du Rhin. — Un

peu plus loin, à moitié chemin entre Koubeibeh et Koulonieh, presque à 55 stades de Jérusalem, dans le Wady-Buwaï, est située la localité de Hamoza ou Beith-Mizza, dans laquelle il est facile de reconnaître la forme araméenne (Hammaûza) du nom d'Emmaüs. Et la distance de 10 ou 12 stades entre Koulonieh et Hamoza ne doit pas faire de difficulté contre l'identification du Talmud et de Josèphe; car, comme l'a très bien observé M. Godet dans son excellent commentaire sur l'Évangile de saint Luc, l'emplacement d'une colonie de huit cents vétérans avec leurs familles et tout le monde de petits marchands, femmes et ouvriers, qui était le complément accessoire d'une colonie militaire romaine pouvait aisément s'être étendu sur une dizaine de stades, entre les localités actuelles de Koulonieh et de Hamoza.

En résumé, 1° nous n'avons pas, dans nos sources, d'indications suffisantes pour déterminer avec certitude l'emplacement exact du village mentionné par saint Luc, mais, 2° nous sommes en droit, appuyés sur de bons arguments, d'exclure définitivement de la liste des Emmaüs possibles la Nikopolis romaine (l'Amwās syrien et arabe); 3° nous pouvons dire scientifiquement et avec approximation quel fut l'emplacement de l'Emmaüs évangélique, en prenant un cercle dont le centre est à Hamoza dans le Wady-Buwaï, et dont les rayons s'étendent à l'ouest jusqu'à Koubeibeh, à l'est jusqu'à Koulonieh.

Voilà mes conclusions, et je me hâte de mettre fin à cette lettre déjà trop longue.

Je sais parfaitement le sort qui m'attend. N'ayant écrit que quelques réflexions inspirées par le bon sens critique et appuyées sur les faits les plus simples, plutôt qu'une lourde et érudite dissertation, il sera facile de m'écraser sous une avalanche de textes. J'avertis seulement qui pourrait être tenté de le faire, avec la bonne intention de me renseigner, de s'épargner cette peine; car les textes, je les connais déjà. De plus, comme j'ai exclu à la fois Nikopolis et Koubeibeh (à moins que l'on ne mette à ce dernier un *à-peu-près*), j'aurai réussi à ne contenter personne, sinon peut-être les humbles d'esprit qui n'ont pas encore fait leur choix; c'est pour eux que j'ai écrit.

Veuillez agréer, mon Révérend Père, avec mes remerciements, l'assurance de ma haute considération.

Rome, 8 février 1893.

P. SAVI, Barnabite.



CHRONIQUE DE JÉRUSALEM.

I. EXCURSIONS.

I. Du Salt à Scheik Sa'ad. — II. Découverte d'une église à Nazareth.

C'est au Salt que s'est arrêté le récit de notre voyage au delà du Jourdain. En reprenant ce récit, nous dirons un mot de cette localité qu'on peut appeler actuellement la capitale de la Palestine transjordanienne proprement dite.

Le Salt compte environ 15.000 habitants; c'est donc une ville, et même une grande ville, pour ces régions où les villages sont rares et peu habités. Cette population, au point de vue de la race, est presque entièrement arabe. Pour la plupart ce sont des Bédouins nomades, qui peu à peu se sont habitués à la vie sédentaire, du moins en partie, car un grand nombre d'entre eux vont encore chaque année passer plusieurs mois sous la tente, en gardant leurs troupeaux. Depuis quelque temps, des familles turques sont venues de Damas s'installer au Salt; grâces à Dieu, elles sont encore en petit nombre, et il est fort à désirer qu'elles n'augmentent pas, car elles font perdre aux Arabes leur simplicité naturelle en les portant au fanatisme.

Actuellement le Salt est la capitale du Belka, cette région qui embrasse toute la partie centrale et méridionale de l'ancien Galaad, c'est-à-dire depuis Hesbân et même le Wadi Modjib ou Arnon, jusqu'au Zerka ou Jabbok. En conséquence elle possède une garnison, et un *Caï-Makam*, ou sous-gouverneur.

Au point de vue religieux, l'immense majorité de la population est musulmane; cependant il y a aussi des chrétiens, catholiques et schismatiques. Le nombre des catholiques s'élève à 800 environ. A leur tête est le zélé, intelligent et dévoué missionnaire, Dom Luigi Picardo, secondé par un autre prêtre du patriarcat latin, et un prêtre maronite. Tous les trois se dévouent au service de la paroisse, et aux écoles dont la tenue et l'activité sont remarquables. Rien n'y est négligé, pas même la musique : nous pouvons en juger par deux morceaux à trois voix, exécutés devant nous avec justesse et précision. Pour ces enfants,

l'on est arrivé à transcrire très exactement le latin avec des caractères arabes. — Nous visitons aussi l'école des filles dirigée par les sœurs indigènes du Rosaire, dont la maison mère est à Jérusalem : inutile d'ajouter qu'on y rivalise de zèle avec l'école des garçons pour la bonne tenue, le travail et l'entrain musical.

L'église catholique du Salt mérite une mention spéciale, à cause de ses dimensions monumentales. On est heureux en arrivant au Salt de la voir se dresser au centre même de l'amphithéâtre sur lequel la ville est bâtie. La montagne dont le centre et les deux prolongements forment cet amphithéâtre, est entièrement couverte de maisons. — Des deux côtés il y a deux vallées qui vont se rejoindre immédiatement au-dessous de la cité, et former le grand Wadi Scharb. C'est là que vont se réunir les eaux abondantes qui sortent du Salt. Les flancs de ce Wadi et des vallons qui vont y aboutir sont couverts de verdure et d'arbres de toute espèce. Joignez à cela les jardins bien cultivés qui font suite aux maisons pendant un kilomètre environ, et vous pourrez, avec raison, vous représenter le Salt comme un endroit charmant. Gardez-vous cependant de le comparer à Meudon ou à Saint-Cloud. La civilisation n'y est pas encore aussi avancée, et les habitudes de toilette n'y sont pas les mêmes. Pourtant nos Bédouines du Belka soignent leur chevelure : elles emploient une eau de toilette produite naturellement par les animaux à cornes. J'ai pu voir les demoiselles du Salt attentives à la recueillir dans des vases *ad hoc*. De là vient, dit-on, la teinte roussâtre que prennent les cheveux ordinairement si noirs des femmes arabes de ces contrées, mais elles prétendent que cette eau est un excellent conservateur de la chevelure. Avis aux parfumeurs européens!

Quels sont les rapports du Salt actuel avec l'histoire soit profane, soit sacrée du passé?

Que signifie le nom actuel? Salt peut venir du latin *saltus*, les défilés boisés qui aboutissent à cette localité et l'entourent, justifient pleinement cette étymologie, mais ce nom ne dit rien de l'histoire du pays. Salt peut avoir aussi une origine arabe, et venir de *salit* ou *tasallat* qui veut dire « avoir la puissance. » J'ai remarqué que les Arabes du pays prononcent *Salet* (1). Dès lors on pourrait voir dans ce nom l'idée de capitale du pays (2). Ce nom reparait au temps des

(1) Suivant leur usage ordinaire de *ségoler* les monosyllabes.

(2) Si cette étymologie est possible au point de vue philologique, elle ne l'est pas, je crois, au point de vue historique, car on trouve ce nom avant l'arrivée des Arabes. Hiéracès, géographe grec du sixième siècle, mentionne déjà Σάλτος λερατικός.

Croisades : en 1118, Beaudoin I^{er} levait des tributs annuels sur le Djebel Adjloun et les environs de *Szalt* (1). (On l'écrivait ainsi à cette époque.)

Les monuments archéologiques, presque nuls au Salt, ne peuvent pas nous renseigner sur son passé. Seule la citadelle en ruines que l'on voit sur la hauteur au N. E. nous dit par le gros appareil de ses substructions qu'elle peut remonter à une haute antiquité, à l'époque des Romains ou même des Machabées. La partie supérieure des murailles est bien plus récente, et date certainement de l'époque arabe.

L'absence de ruines importantes et de rapports entre le nom actuel et l'ancien rendent-ils donc impossible l'identification du Salt avec la capitale de Galaad, appelée tantôt Ramoth Galaad, tantôt Ramath Mizpeh, tantôt Mizpeh de Galaad, tantôt Maspha (2)? — Je ne le crois pas. — Peu à peu les ruines ont pu disparaître par suite des reconstructions successives; et jusqu'ici les fouilles n'ont pas été pratiquées d'une façon assez complète pour affirmer que l'on ne retrouverait pas, en cherchant mieux, quelques vestiges du passé. — Le Salt est incontestablement dans la tribu de Gad, et dans une position assez centrale, très propice pour une ville de refuge. — Ce n'est pas un haut-lieu, dit-on, comme son nom l'indique. — Et d'abord le nom hébreu est un pluriel qui indique des hauts-lieux, ou les sommets qui entourent la ville actuelle, sont à une hauteur moyenne de 2.900 pieds anglais, soit environ 885 mètres, et le Djébel Osh'a, situé tout à côté, atteint 3.597 pieds, 1.100 mètres d'altitude. C'est un des points les plus élevés de la Palestine transjordanienne. — Impossible, dira-t-on encore, d'y faire arriver ces chars du roi de Syrie dont il est parlé au III^e livre des Rois, ch. xxii, vers. 31! Sans doute ils ne pourront pas arriver dans le défilé où se trouve la ville actuelle; mais ils pourront certainement atteindre les hauteurs qui l'environnent, à une demi-heure de distance. A l'heure présente, la route qui vient d'Ammân, et que j'ai suivie dans toute sa longueur, serait encore praticable pour des chars de guerre. Il en est de même pour le chemin qui conduit à Djérasch, en faisant un petit détour à l'est. J'en parlerai tout à l'heure.

Le Salt répond très bien également aux détails qu'Eusèbe nous donne dans l'*Onomasticon* sur la position de Ramoth : « Ῥαμὼθ πόλις φυλῆς Γάδ ἱερaticῆ, τῶν φυγαδευτηρίων, ἐν τῇ Γαλααδίτιδι καὶ νῦν

(1) Cf. *les Colonies franques de Syrie*, par E. Rey, Paris, 1883, p. 401.

(2) Cf. III Reg. ch. xxii. — Josué, xiii, 26. — Jud. xi, 29. — I Macc. v, 35.

ἐστὶν ὡς ἀπὸ ἐ' σημείων Φιλαδελφίας πρὸς δυσμὰς : Ramoth, ville lévitique de la tribu de Gad, une des cités de refuge, dans la Galaaditide. Elle existe encore maintenant à environ 15 milles de Philadelphie, vers l'Occident. » Saint Jérôme a dû traduire exactement, mais peut-être par suite d'une faute du copiste, dans les textes que nous avons maintenant il y a « *contra orientem* » ; le « Πρὸς δυσμὰς » d'Eusèbe ne laisse aucun doute : c'est bien du coucher du soleil qu'il s'agit ; c'est bien là aussi que se trouve Es-Salt par rapport à Ammân, l'ancienne Philadelphie. Les 4 heures $3/4$ que nous avons mis pour aller d'un endroit à l'autre, correspondent bien aussi aux 15 milles indiqués. Jusqu'à preuve du contraire, j'embrasse volontiers l'opinion des de Saulcy, Kiepert et autres, qui identifient Es-Salt avec Ramoth-Galaad.

Cette identification me paraît de beaucoup préférable à celle des Anglais qui proposent Reimoun. Or, Reimoun est à une heure et demie au nord de Jabboe, par conséquent au nord de Philadelphie, et à plus de 25 milles. Par là même Ramoth-Galaad se serait trouvé au delà des limites que la plupart des exégètes assignent à la tribu de Gad.

Ce nom de Gad me rappelle tout naturellement Aïn-Gedouv, délicieuse fontaine qui coule à un quart d'heure au-dessous du Salt, et où la légende musulmane place le tombeau de Gad, sans aucune apparence de vérité, bien entendu. Au dessus de la source est une petite église, à moitié taillée dans le roc, avec quelques restes de peinture et un linteau de porte vraiment remarquable. Le tout paraît remonter à la plus haute antiquité chrétienne ; du temps, sans doute, où le Salt était siège épiscopal, suffragant de Bosra, dans la province d'Arabie, sous le nom grec de Σάλτων, ou encore sous le nom de Σάλτων Ἱερτικον, suffragant de Pétra, dans la province dite Palestine troisième. L'une et l'autre se trouvent dans les Notices ecclésiastiques (1).

On ne peut quitter le Salt sans aller jusqu'au Djebel Osha, dont j'ai parlé plus haut. Une heure suffit pour s'y rendre. Ce jour-là même, 29 avril, second du jour du Beiram, les musulmans y vont très nombreux en pèlerinage vénérer le prophète Osée. Comme nous n'y allons qu'assez tard dans la soirée, nous rencontrons les groupes qui s'en reviennent gaiement. D'où vient leur culte et leur

(1) Cf. Reland., *Palestina ex mon. vet. illustrata*, p. 217 et suiv.

Il y a une différence d'orthographe avec celle donnée par Hiérocès, que nous avons mentionnée plus haut ; mais c'est bien du même endroit qu'il s'agit.

tradition? Ils n'en savent rien. — Nous ne pouvons pas dire non plus qu'elle s'appuie sur une ancienne tradition chrétienne, comme cela a eu lieu si souvent. La Bible ne nous dit rien sur le lieu d'origine du prophète Osée. C'était un prophète d'Israël. Il est possible qu'il fût originaire de la Palestine transjordanienne. Le faux Épiphanie au contraire le fait naître à un endroit appelé Belemoth, dans la tribu d'Issachar; d'autres lisent Belemon, que Scholz identifie avec Baal-Meon, dans la tribu de Ruben (1). Ce sont là, je crois, de pures conjectures. Tout ce que nous pouvons affirmer, c'est que Galaad est le seul pays qu'Osée nomme au delà du Jourdain. Il est vrai qu'il le fait en termes peu flatteurs : « *Galaad civitas operantium idolum, supplantata sanguine. Et quasi fauces virorum latronum, particeps sacerdotum, in via interficientium pergentes de Sichem : quia scelus operati sunt.* » (Os. vi, 8 et 9). « *Si Galaad idolum, ergo frustra erant in Galgal bobus immolantes...* » (Ibid., xii, 11). Toujours est-il que le prophète parle deux fois de Galaad comme d'un pays qu'il connaît spécialement. J'avoue que cette raison est loin d'être suffisante pour justifier la tradition des fils de Mahomet. Aussi, n'est-ce point la dévotion au prophète Osée qui nous entraîne vers le Djebel Osha, mais bien le désir de gravir le sommet le plus élevé des monts de Galaad, de constater ce qu'il peut y avoir de vestiges du passé sur ce sommet, et surtout de jouir du beau panorama qu'il doit offrir.

Du Salt au sommet du Djebel Osha, l'ascension est très facile, et se fait presque insensiblement au milieu de terrains cultivés, de bois et de vignes. Sur le sommet un chêne vert, de toute beauté, offre un abri charmant aux pèlerins musulmans et aux visiteurs. Tout à côté se trouve le Ouély du prophète. C'est une pauvre mesure qui n'offre aucun caractère d'antiquité. A l'intérieur une tenture verte recouvre le prétendu tombeau : c'est une grande auge ouverte de 5 mètres de long.

Hélas! c'est tout ce que nous avons vu, car le brouillard qui arrêtait nos regards avides de contempler, ne consentit point à se dissiper, même pour un instant. Force nous fut de croire sur parole un brave Bédouin qui nous énumérait tout ce qu'on aurait pu voir : vallée du Jourdain, montagnes de Judée, Eleal et Garizim, monts de Galilée, Djebel ech-Cheik, Djebel Adjloun, l'ensemble des monts de Galaad, et une montagne peu éloignée de nous qu'il appelle Djebel Mezhar. Le R. P. Vincent Zaplétal est frappé de ce nom, et se demande si ce ne serait pas là le mont *Mizhar*, dont parle David au psaume 42°, texte

(1) Cf. P. Knabenbauer, *Comm. in Proph. Min.* Parisiis, Lethielleux, 1886, p. 14.

hébreu, verset 7, et que la Vulgate, psaume 41, même verset, a traduit par « *a monte modico* » ? Il est certain que l'identification du nom est parfaite. Ce sommet du mont Mezhar, très rapproché de nous, est le seul que nous voyons. Quant au reste, bien que nous passions presque une heure sur la montagne, il faut en prendre notre parti : il ne se produit pas la moindre éclaircie, qui nous permette de voir en réalité ce que nous avons contemplé en imagination.

Le lendemain, 30 avril, nous quittons le Salt pour nous rendre à Djérasch. Nous aurions pu suivre une route à peu près directe, mais très accidentée, passant par Roumaimim et Tell Hadad. Nous préférons, surtout à cause de nos bêtes de somme, faire un détour à l'Est.

Nous suivons donc la route d'Amman pendant quelque temps. Comme nous sortions des défilés du Salt, un Bédouin semble être en embuscade et nous attendre au passage. N'ayez pas peur, c'est Kasen, notre guide, qui, depuis l'avant-veille au soir, mène la vie cachée dans une caverne quelconque. Étant débiteur de 11 medjidiehs (environ 46 fr. 75) à un habitant du Salt, n'ayant nulle envie de les payer, et encore moins d'aller en prison, il m'avait demandé la permission de se cacher pendant notre séjour au Salt. Le soir seulement, lorsque la nuit était tombée, il était venu, soigneusement enveloppé dans sa *rida*, prendre nos ordres pour le départ du lendemain, et fixer un rendez-vous. C'est là que je le retrouvai, fidèle au poste.

Sous la garde de ce brave homme, nous suivons la direction de l'est jusqu'à Aïn Hémar : là, nous quittons la route d'Amman pour marcher au N. N. E. vers Djérasch.

Nous descendons les pentes peu rapides d'ailleurs du Djebel Hémar, et nous marchons à l'extrémité occidentale d'une petite plaine qu'on appelle el Boukei'a. Elle est parsemée çà et là de ruines peu importantes : signalons cependant Kh. Basha, Kh. Moukmah, Kh. Maumaneh, Kh. el Maktar. Les eaux claires d'Aïn Umm Rumman et les bords pittoresques du Wadi dans lequel elles coulent, nous invitent à nous y arrêter pour déjeuner. Nous repartons, et après 7 heures de marche depuis le Salt, nous atteignons le Zerka, l'ancien Jabboc, aux sinueux replis, et aux bords enchanteurs. On le passe facilement à gué, et sur l'autre côté, à la première colline, nous trouvons une vieille voie romaine, qui nous conduit directement à Djérasch, en 1 heure $\frac{3}{4}$. Un peu plus d'à moitié chemin, se trouvent les débris de 7 ou 8 milliaires. L'un d'eux porte une inscription, dans laquelle je distingue les trois lettres LEG. Le temps me manque pour le retourner et l'estamper.

Déjà le soleil avait disparu derrière les montagnes; l'obscurité est complète quand nous atteignons le village tcherkesse qui a remplacé

l'antique Gêrasa. Pour comble de bonheur, nos moukres, restés un peu en arrière, se perdent et manquent de se noyer dans le Wadi ed Deir, sur la rive gauche duquel est bâtie la nouvelle Djérasch. Heureusement les Circassiens se montrent assez hospitaliers. Il est trop tard pour songer à dresser notre tente : nous allons nous loger à la *médéfah*, ou maison des hôtes. Le samovar russe nous est apporté, à la grande satisfaction de la partie slave de notre caravane. Sur les 10 h. 1/2 du soir on nous sert enfin un peu à manger, et nous dormons comme nous pouvons dans deux chambres où il y a huit fenêtres, sans l'ombre même d'un carreau, et cela avec un vent violent agrémenté de pluie.

Le lendemain matin, dimanche, nous quatre prêtres, nous célébrons la sainte messe, mais en obstruant soigneusement avec des couvertures les fenêtres par lesquelles les Tcherkesses auraient pu nous voir : autrement nous courrions grand risque de réveiller leur fanatisme musulman.

Puis nous sortons, et nous nous arrêtons pour contempler les ruines si grandioses de Djérasch. C'est beau, c'est magnifique ! mais dans quel état, grand Dieu ! C'est tout à la fois magnifique et navrant ! Pour se faire une idée de ce que sont les ruines, nous reproduisons deux photographies que nous avons prises là-bas, celle du grand temple, probablement dédié au Soleil, avec ses colonnes de 12 mètres de hauteur, et le *forum* avec 58 de ses colonnes encore debout. Qu'on joigne à cela, par l'imagination, la grande colonnade centrale avec ses tétrapyles et ses portiques, les colonnades transversales, deux théâtres, dont l'un pouvait contenir plus de 5.000 spectateurs, plusieurs temples, des bains, une basilique et une autre église, le tout en style corinthien ou ionique de la bonne époque, et l'on pourra se faire une idée de ce qu'était cette ville de Gêrasa, que Flavivus Josèphe met dans la Décapole, et qui, selon toute probabilité, dut en grande partie sa splendeur à l'empereur Adrien et à ses successeurs. — Elle n'a rien de biblique, mais elle fut plus tard le siège d'un évêché. Au temps des croisades elle existait encore, car en 1121 Beaudouin II fit une expédition contre elle.

Des inscriptions soit grecques, soit latines s'y rencontrent çà et là, mais sur des pierres éparses, sauf deux ou trois. D'ailleurs, la violence du vent rend tout estampage impossible. On m'apporte à la Médéfah une inscription syriaque. On a pu constater qu'il s'agit d'un tombeau chrétien, mais l'inscription est en trop mauvais état pour fournir un sens complet.

A midi nous partions pour Adjloun. Mais nous avons dû dire adieu à l'Adouan Kasen, les Tcherkesses ne consentirent pas à le laisser

continuer sur leur territoire. C'était dans l'espoir sans doute de nous servir de guides pour le reste du voyage. Leurs prétentions pécuniaires étaient tellement exorbitantes, que je me contentai de prendre l'un d'eux pour aller jusqu'à Adjloun.



Nous rencontrons sur notre route le village de Souf, où les Anglais ont signalé des dolmens; il me semble, en effet, les apercevoir sur le côté de la vallée opposé à celui que nous suivons. Vingt minutes après la sortie du village, à la jonction de deux routes mon-



tant vers le nord, et d'une troisième allant à l'est, j'aperçois dans la muraille servant de clôture à un champ, une borne milliaire, tout entière, et avec inscription. Le vent qui continue à souffler ne me permet pas de l'estamper : d'un autre côté les intempéries de l'air en ont rendu la lecture impossible : on peut constater seulement que l'inscription devait se composer de huit lignes. A la fin de ces lignes

on distingue quelques lettres et même deux mots entiers dans la disposition suivante :

```

. . . . .
. . . . .
. . . . . NEPOS
. . . . . PIUS
. . . . .
. . . . .
. . . . . PRPR
. . . . .

```

J'espère qu'un estampage pourra donner des renseignements plus complets.

Depuis Djérasch nous suivions une charmante vallée; voici que nous entrons dans une véritable forêt; puis, après des vallons verdoyants entourés de chênes verts séculaires, par un chemin enfoncé, couvert d'un berceau de branchages, nous atteignons Aïn-Jenneh, et un quart d'heure après Adjloun. Deux autres villages, Anjara et Kefrendji se trouvent dans la même vallée; on y rencontre de nombreux chrétiens soit catholiques, soit grecs ou schismatiques. L'excellent missionnaire qui s'occupe de la partie catholique, et qui a pour ainsi dire fondé cette mission, est un prêtre maronite, *Abouna Hanna*. Il réside à Adjloun, dans une pauvre maison en terre qui doit lui servir à tous les usages, soit sacrés, soit domestiques. Ce bon Père est absent: mais ceux qui ont la garde de la maison nous l'ouvrent volontiers; et nous sommes heureux de l'avoir pour nous abriter contre la pluie qui tombe toute la nuit et toute la journée du lendemain.

Adjloun est la résidence d'un caïmacam. Rien de bien intéressant dans cette localité, sauf la mosquée, qui doit être une ancienne église, à en juger surtout par le minaret, qui est un véritable clocher.

Nous n'avions mis que quatre heures pour venir de Djérasch à Adjloun. Comme il nous reste encore du temps, et que la soirée est assez belle, malgré un fort brouillard qui empêche de découvrir les régions basses et éloignées, nous nous rendons à cette monumentale forteresse que nous apercevons à une demi-heure ouest d'Adjloun. Les habitants l'appellent simplement *El kalah*, la forteresse. Si on les presse d'ajouter un nom plus déterminatif, ils disent: « Kalat el Adjloun ». Ils sont tous unanimes sur ce point. Pourquoi donc M. Schumacher et les Anglais dans leur carte l'appellent-ils « Kalat ou Kasr el-Rabad? » On leur aura sans doute donné d'autres renseignements qu'à nous.

En tout cas quelle est l'origine de ce château fort? Car il mérite bien ce nom : non seulement sa position naturelle, sur un sommet isolé, le rend inaccessible, mais de plus il est entouré d'un fossé, taillé à pic dans le roc vif, fossé de 15 mètres de largeur et de 8 mètres de profondeur. Maintenant encore un seul petit pont de 80 centimètres de largeur y peut donner accès. La construction forme un rectangle de plus de 100 mètres de côté. M. Guy Le Strange, dans la relation qu'il a faite de son voyage en 1884, déclare qu'il n'est pas fait mention de cette place dans les historiens arabes, Yakoubi, Ibn Haukal, Istakhri, Mokaddasi et Yakout, ni dans la volumineuse chronique de Ibn-el-Athîr. M. G. Rey, dans ses « *Monuments de l'architecture militaire des Croisés* », n'en dit rien non plus. Burckhardt déclare qu'il a trouvé le château occupé par une garnison, et que, d'après des inscriptions arabes, il a été construit par Saladin. Abulfeda, dans sa Géographie publiée au quatorzième siècle, dit que le château d'Adjloun a été bâti par Izz-ed-Din Osâmah, un des fameux capitaines de Saladin (1). Il n'est pas possible d'admettre ces données historiques, répéterai-je après M. Le Strange; le style, le plan général de la forteresse ne permettent pas de croire à une semblable origine. Il est certain que de nombreuses parties de ce monument remontent à une époque antérieure à Saladin et même à la première croisade. En résumé, je pense que c'est un château d'origine romaine, restauré, par les Croisés, puis par les Turcs. Une des portes principales, que nous donnons comme spécimen dans le dessin ci-joint, est certainement des Croisés. La forme, la taille de la pierre, l'indiquent d'une façon aussi claire que possible.



D'Adjloun nous gagnâmes en ligne directe El Hosn. — Par là même nous avons quitté la région des montagnes, pour entrer dans les

(1) Cf. *A cross the Jordan*, London, Alexander P. Watt, 1889, p. 286, note.

vastes plaines du Hauran. Après avoir reçu l'hospitalité pendant une nuit chez Dom Boutros Navoni, missionnaire du patriarcat latin, et avoir été comblé de prévenances tant par lui que par son digne auxiliaire Dom Carmelo Attard, nous continuâmes notre excursion vers le nord, par Irbid et Beit-Ras, deux villes de l'ancienne Décapole connues alors sous le nom de Arbela et de Capitolias, toutes les deux très intéressantes à explorer et à étudier. Pour le moment je n'ai rien à ajouter à ce qu'en a dit M. G. Schumacher, dans son livre intitulé : *Northern 'Ajlun, within the Decapolis* (London, Alexander P. Watt, 1890). Je ferai seulement remarquer que la grande église de Beit-Ras, dont il donne le plan, doit être l'ancienne cathédrale de Capitolias, ville épiscopale aux quatrième et cinquième siècles. Un nouveau titulaire lui a été donné dernièrement en la personne de Monseigneur Pasquale Appodia, auxiliaire de S. B. Monseigneur le Patriarche de Jérusalem, et évêque de Capitolias *in partibus infidelium*.

De là nous allons planter nos tentes à Mezeirib, ou plutôt Mzèrib, d'après la prononciation des habitants. C'est un village situé sur la grande route de Damas, à deux journées de marche de cette ville, et pittoresquement bâti au milieu d'un petit lac appelé el Bedjeh. C'est une véritable île, car la chaussée qui donne passage pour arriver à la terre ferme est purement artificielle.

À l'est se trouve un château monumental appelé Kalat-el-Atikah, l'ancien château par rapport à un plus récent, mais beaucoup moins important, qu'on a appelé Kalat-el-Jedeideh, le nouveau château. Le premier a été bâti par le sultan Sélim, au commencement du seizième siècle, pour la sûreté de la grande route des caravanes, et en particulier pour le passage de la caravane des pèlerins qui se rendent à la Mecque. En effet, c'est à Mzèrib qu'ils se réunissent de Damas et de toutes les contrées environnantes : ils s'y reposent pendant plusieurs jours. Il se tient alors un grand marché où les pèlerins s'approvisionnent de tout ce dont ils pourraient avoir besoin.

Nous nous trouvons précisément au milieu des préparatifs, car les caravanes doivent arriver le surlendemain. Sur les bords du lac, soixante ou quatre vingts tentes sont déjà dressées pour servir de boutiques aux marchands. Au-dessus, vers l'est, un campement de deux cents soldats turcs venus pour veiller au bon ordre. Tout d'abord nous nous demandons s'il est bien prudent de camper dans un milieu si musulman. Mais nous sommes assez fatigués par une marche de plus de dix heures, et El-Merkez où il faudrait aller est encore à plus de deux heures de distance. — Nous nous décidons à rester, et nous

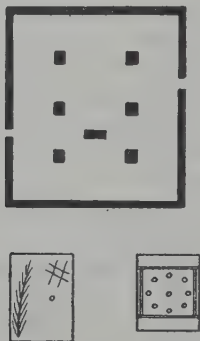
nous adressons franchement au capitaine, chef du campement, pour savoir où nous devons dresser nos tentes. Il nous indique un endroit assez rapproché du camp, puis remarquant que nous n'avons qu'une tente qui lui semble trop petite pour six personnes, il fait venir vingt hommes, leur commande d'aller en chercher deux autres et de nous les dresser. En cinq minutes tout est prêt, puis il nous fait apporter de l'eau. « Maintenant, dit-il, pour que vous soyez bien tranquilles, je vais mettre un soldat en faction ici, et il répondra de vos bagages, de vos chevaux et de vos bêtes de somme. » Tout cela fut ponctuellement exécuté. Pendant les deux nuits que nous passâmes à Mzèrib, la garde fut très régulièrement relevée. — Ingrats que nous étions, nous craignons un peu le quart d'heure de Rabelais, en pensant aux bakchiches qui seraient sans doute réclamés! Il n'en fut rien : impossible même nous fut de savoir quels étaient les soldats qui nous avaient obligés ou qui avaient monté la garde. La veille du départ au soir nous nous rendîmes au camp pour remercier le capitaine, et là on nous servit le café au milieu de tous les officiers réunis. « Ah! me dit le capitaine en arabe, je t'ai bien reconnu; j'ai été en garnison à Jérusalem, et un jour je t'ai vu dans ta maison à une fête que tu faisais, avec la musique! » Il parlait d'une procession solennelle du Rosaire. A peine voulut-il accepter une petite gratification que je lui offris pour ses soldats. Honneur à l'armée turque en cette circonstance!

Entre les deux nuits passées à Mzèrib, nous poussâmes une pointe jusqu'à El Merkez et Scheik Sa'ad. C'est là bien probablement le pays de Job, personnage très réel, quoiqu'en puissent dire certains exégètes modernes. De fait, le Hauran avec ses riches et immenses cultures, ses troupeaux innombrables, ses fumiers d'un genre spécial qui entourent les villages, et sur lesquels on se réunit pour contempler la campagne et causer indéfiniment, est bien le cadre qui convient au saint homme Job. C'est le pays que lui assigne la tradition, soit arabe, soit chrétienne, et cela depuis sainte Silvie (1).

Ces lieux sont remplis encore maintenant du souvenir de Job. El Merkez, résidence actuelle du gouverneur du Hauran, toute modernisée avec d'affreux toits en tuiles rouges de Marseille, El Merkez est vieux comme Job et s'appelait autrefois Deir Eyyoub, le couvent de Job. Un quart d'heure plus loin au nord, est le pauvre village de Scheik Sa'ad, espèce d'hospice pour les nègres vieux et misérables. Un santou mu-

(1) Sainte Silvie dit : « *Carneas autem dicitur civitas Iob!...* ». Or Carneas est la forme grecque de Charnaim-Astaroth, lequel doit être identifié avec Tell el Ash'ary ou Tell Ashtarrah, tous les deux voisins de Scheik Sa'ad.

sulman a donné son nom au village, mais les souvenirs qui le remplissent sont ceux de Job. On y voit le Makam Eyyoub, la place de Job, entourée d'un mur par vénération; Aïn Eyyoub, la source de Job, avec une auge en pierre dans laquelle le saint homme se serait baigné après sa guérison; Ouéli Eyyoub, le tombeau de Job, et enfin Sakrat Eyyoub, la pierre de Job, sur laquelle, il se serait appuyé au plus fort moment de ses épreuves. Cette pierre est actuellement au centre d'une petite mosquée, toute en basalte, dont je donne ici le plan et le profil.



Cette fameuse pierre est couverte d'hiéroglyphes restés inexpliqués jusqu'ici. L'estampage pourtant assez bon, que j'en ai pris, a été soumis au R. P. Scheil, qui n'a pu en fixer la lecture, à cause du mauvais état de l'inscription, tout en y reconnaissant une stèle funéraire. — Comme on peut le voir dans le plan, la Sakrat Eyyoub est placée au centre de l'édifice, dans la deuxième travée. C'est bien cette pierre, grossièrement taillée, et pas même arrondie, que l'on a voulu honorer. Elle se compose de deux morceaux superposés, le premier de 60 centimètres de haut, et le second de 1^m,30. La largeur est la même pour les deux, 1^m,12.

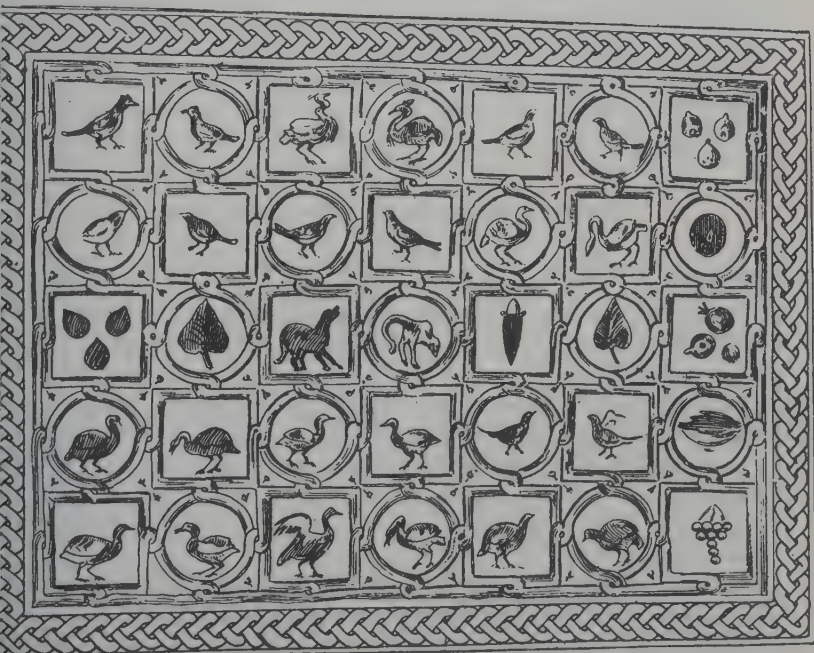
Nous rentrons à Mzèrib le soir, et le lendemain matin nous partons pour nous rendre le plus directement possible à Tibériade, par Tell esh Shehab, Amrawa, Ain-et-Tourab, et Umm Keis, la Gadara de la Décapole. Nous nous y arrêtons pour y passer la nuit, et nous en profitons pour visiter les nombreuses et importantes ruines qu'elle renferme.

Le jour suivant nous étions à Tibériade. Notre retour à Jérusalem s'effectua sans incidents par la route ordinaire si souvent décrite.

Un mot seulement pour signaler l'importante découverte que les RR. PP. Franciscains ont faite au lieu dit « l'Atelier de saint Joseph à Nazareth. C'est celle d'une église à trois nefs, assez bien conservée pour qu'on puisse en faire le plan très exact, avec tous les détails d'architecture. Autant que j'ai pu en juger, c'est une église des premiers siècles, restaurée par les Croisés. La chapelle actuelle se trouve sur l'abside principale, que l'on a découverte sous le pavé. Les fouilles poussées avec intelligence et activité nous permettront sans doute bientôt de reconstituer l'historique de ce monument.

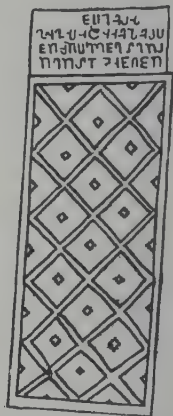
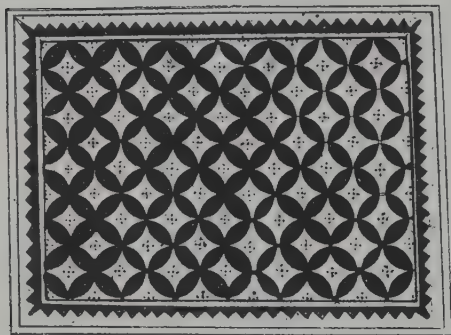
MOSAÏQUES AU MONT DES OLIVIERS.

On vient de découvrir au mont des Oliviers, dans le terrain qui dépend de l'église russe, une superbe mosaïque. Nous en donnons la reproduction d'après une photographie que nous devons à la bienveillance de M. le consul général de Russie, toujours disposé à favoriser les recherches archéologiques. Cette mosaïque, triple comme on peut en juger, précède un tombeau.



La plus grande mesure 3^m,50 sur 3^m,20.

L'inscription arménienne a été traduite par M^{sr} le Patriarche arménien non-uni : « Ce monument est érigé sur la prière de Sa Béatitudo



Jacques, chef des premiers élus ». Les Arméniens croient qu'il s'agit ici d'un de leurs évêques de Jérusalem qui vivait vers 614 ap. J. C.

Cette nouvelle trouvaille montre quelle était l'importance de l'établissement arménien au mont des Oliviers sous les empereurs byzantins.

PUITS DE JACOB OU DE LA SAMARITAINE.

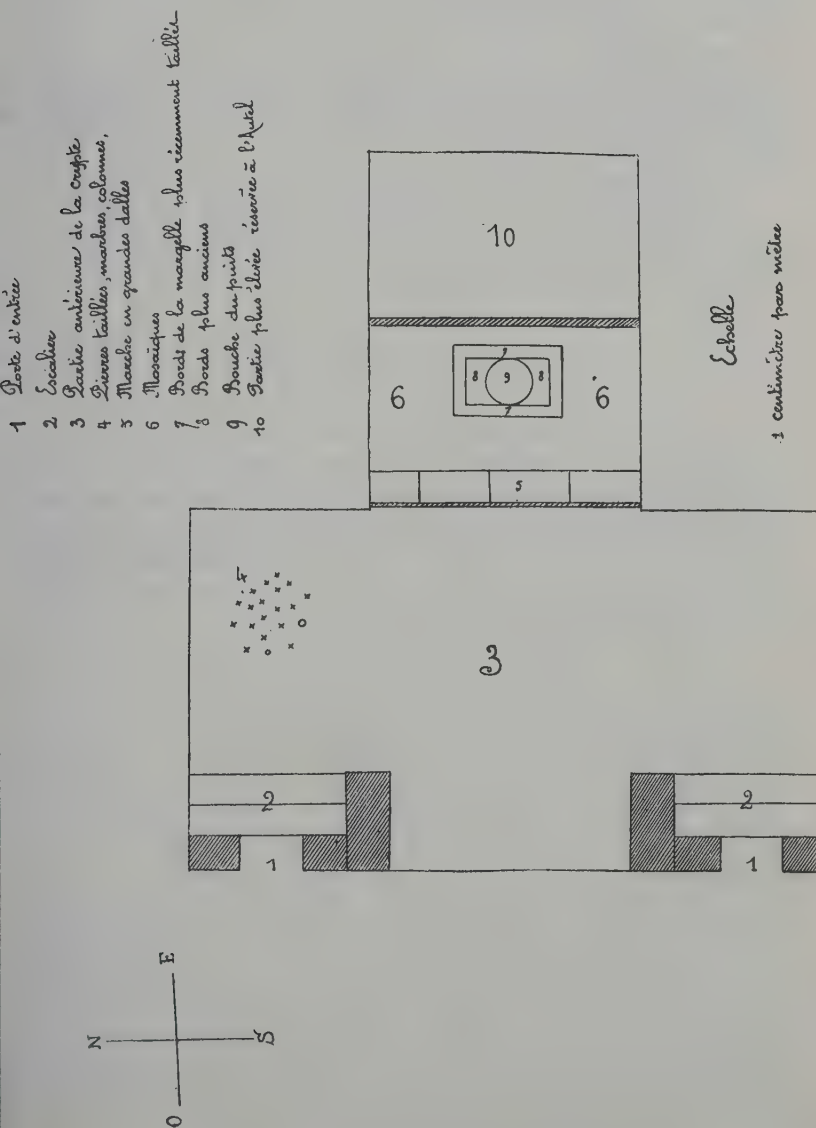
En passant à Naplouse, au cours de notre voyage d'études du mois de novembre dernier, nous avons visité les intéressantes fouilles que les Grecs font exécuter au *Puits de Jacob*, devenu plus tard le *Puits de la Samaritaine*.

On a déblayé l'ancienne crypte dans laquelle s'ouvre le puits : elle est située sous le chœur de l'église supérieure, et parfaitement orientée comme l'église elle-même. On y descendait du côté ouest par deux escaliers parallèles, commençant au niveau du pavé de l'église : d'abord cinq marches, puis un palier, une marche, la porte, puis encore trois marches.

La crypte entière est voûtée en arceaux, on y voit des fragments de pierre taillée, un fût de colonne et des morceaux de marbre.

Le puits est à peu près au milieu de ce qu'on peut appeler l'abside

de la crypte; on l'a déblayé jusqu'à 12 mètres environ de profondeur, et l'on n'a pas encore atteint le fond; sa largeur est de 2 mètres, sa forme circulaire.



Il est recouvert d'une margelle rectangulaire de 1^m,15 sur 0^m,77. L'ouverture de forme ronde a seulement 0^m,45 de diamètre. Ses rebords, tout brisés, accusent une époque fort reculée ainsi que sa taille, tandis que la taille des quatre faces de la margelle semble remonter seulement à l'époque des Croisés.

Cette margelle est entourée d'un pavement en mosaïques blanches assez grossières. La partie où elle se trouve est plus élevée de la hauteur d'une marche que la partie antérieure de la crypte. Enfin, au fond, vers l'est, une dernière partie plus élevée encore paraît avoir été réservée à l'autel.

La hauteur de la crypte au centre des arceaux est de 2^m,45.

Le plan par terre que nous donnons ci-dessus aidera à mieux comprendre cette découverte si précieuse, dans un lieu si vénérable.

*
* *

Le curé grec non uni de Gaza, le Révérend Grégorios, nous a invités à prendre connaissance de quelques objets antiques. Nous en donnerons le détail au numéro de juillet. Annonçons seulement qu'il a des vases d'albâtre en forme de canopes venant de Umm-Gérar, l'ancienne Gérara d'Abimélek. Deux de ces vases portent des hiéroglyphes avec le cartouche du roi Amenhotpou Manibri, c'est-à-dire Amenhotpou III de la XVIII^e dynastie.



RECHERCHE ET DÉCOUVERTE

DU

TOMBEAU DE S^T JOACHIM ET DE S^{TE} ANNE

SOUS L'ANTIQUE BASILIQUE DE SAINTE-ANNE, A JÉRUSALEM.

Par le R. P. Léon Cré, des Pères Blancs d'Afrique (1).

Monsieur le Consul Général,

Mes Révérends Pères,

Messieurs,

Le Tombeau de sainte Anne : tel est le sujet marqué pour aujourd'hui dans le programme des Conférences historiques et archéologiques de Saint-Étienne.

Laissez-moi exposer brièvement la raison du choix de notre sujet, qui répond, je crois, à la devise de la Revue biblique des R. R. P. P. Dominicains : Du neuf et du vieux. *Nova et vetera*.

En 1888, M. Mauss, qui a eu l'honneur de restaurer l'église Sainte-Anne et le mérite exceptionnel de réparer chaque portion du vieil édifice, avec un soin extrême, en lui laissant exactement ses proportions, ses pierres elles-mêmes, en un mot, son cachet d'antiquité, M. Mauss, dis-je, publiait en 1888, une brochure remarquable, intitulée : *La Piscine de Bethesda à Jérusalem*. Vers la fin de son bel ouvrage, l'hono-

(1) L'Eglise Sainte-Anne qui recouvre la chambre auguste de la Conception Immaculée et de la Nativité de la très sainte Vierge fut donnée à la France par S. M. I. le Sultan Abdoul-Medjid, à la suite de la guerre de Crimée, et, le 1^{er} novembre 1861, annexée définitivement au territoire français.

La garde de l'insigne basilique a été confiée par l'État à la Société des Missionnaires d'Afrique, fondée par S. E. le cardinal Lavigerie.

A côté du sanctuaire, les Pères Blancs ont établi un Petit et un Grand Séminaire pour les Grecs-Melchites, de sorte que les Églises d'Orient et d'Occident ont toujours des représentants, bien humbles, mais très unis, près de la maison natale de la très sainte Vierge.

rable architecte blâmait déjà, avec une louable discrétion, du reste, ceux qui voulaient faire vénérer le Tombeau de sainte Anne, sous la basilique nationale.

A défaut d'autre lieu connu, les gardiens indiquaient, je l'avoue, la citerne située en arrière de l'auguste crypte de la Nativité de la très sainte Vierge, comme l'emplacement probable où avaient reposé jadis les reliques de saint Joachim et de sainte Anne.

Mais qui ne l'a constaté pour son compte personnel? Une critique courtoise est souvent plus utile que les louanges. Remarquant, d'une part, le bien-fondé de l'observation de M. Mauss sur la configuration de la seconde grotte, taillée dans le roc en manière de citerne; lisant et relisant, d'autre part, dans les récits des anciens pèlerins, l'affirmation nette et précise de la présence du tombeau en question près, tout près de la grotte de la Nativité, j'aboutis au raisonnement suivant : On doit croire au témoignage de témoins oculaires, qui n'ont aucun intérêt à dénaturer ou à déguiser la vérité. Donc je dois croire, et M. Mauss qui affirme n'avoir jamais vu trace de tombeau dans la susdite citerne, et aussi les anciens pèlerins qui affirment avoir vu et touché le précieux tombeau tout près de la crypte de la Nativité de la très sainte Vierge. Acceptons l'une et l'autre de ces données : 1° le tombeau est près, *juxta*, tout près de la crypte auguste; 2° il ne fut jamais en arrière, vers l'orient, dans la citerne. Le bon sens me crie que le tombeau ne fut jamais en avant du sanctuaire, vers l'occident où se trouvent la base du pilier de l'église supérieure et un petit transept. Il doit donc se trouver soit au nord, soit au sud, où nous ne voyons que du rocher.

Maintenant, si le mot latin des vieux récits : *juxta*, que je traduis par *tout près*, *tout contre*, doit être pris dans une acception un peu large, c'est dans les parois rocheuses qui avoisinent le sanctuaire au sud, au nord, ou même à l'est, derrière la citerne, qu'on peut espérer légitimement retrouver la belle chambre taillée dans le roc, où les pèlerins vénéraient encore le tombeau il y a trois ou quatre siècles.

Si nous cherchions?

Nous avons cherché. Et tout à l'heure, je l'espère, Messieurs, vous aurez la joie de constater par vous-mêmes que vraiment nous avons retrouvé l'antique tombeau de saint Joachim et de sainte Anne, les glorieux parents de la très sainte Vierge, mère de Notre-Seigneur Jésus-Christ.

Cependant, à la nouvelle de nos fouilles et de notre succès, M. Mauss, qui préparait un fort bel article sur l'église d'Abou-Gosh en Palestine, pour le numéro de mars dernier de la *Revue archéologique*, M. Mauss

jugea opportun d'ajouter une dizaine de pages à notre intention, et crut prudent de nier la possibilité même de la découverte, sous prétexte qu'il n'y eut jamais, sous notre église, qu'une seule grotte à laquelle il dut lui-même, lors de la restauration, annexer une vulgaire citerne complètement inconnue des anciens.

Au sujet des termes un peu violents de la dernière attaque que l'honorable architecte regrettera, nous garderons le silence. Bien plus, vous nous permettez, Messieurs, de remercier publiquement M. Mauss de sa première critique : celle-ci fut le point de départ et le stimulant de nos recherches.

Mais nous devons à d'autres un plus cordial remerciement : à l'ami qui nous signala cette dernière attaque et séjournait, alors, au couvent de Saint-Étienne; de même, au savant collaborateur, à l'obligeant supérieur de Notre-Dame de France qui a bien voulu prendre vigoureusement notre défense, sans même nous prévenir.

Enfin, à moins d'une autorisation spéciale, nous ne voulions pas enlever une seule pierre à la Basilique, portion sacrée du domaine national. La petite fouille projetée fut autorisée sur-le-champ par l'esprit libéral et patriotique de M. Charles Ledoulx. Aidez-nous, Messieurs, à remercier très chaleureusement M. le Consul Général de France.

L'opinion générale place, de nos jours, le tombeau de saint Joachim et de sainte Anne à Gethsémani, sur le flanc droit de l'escalier monumental qui descend au tombeau de la sainte Vierge, en l'église de l'Assomption.

Il n'en fut pas toujours ainsi. A Dieu ne plaise! Messieurs, que, avant d'avoir trouvé des témoignages nombreux et péremptores, je tente jamais de discréditer un endroit vénéré de tous comme Lieu-Saint. Pour vous rassurer, Messieurs, et enlever les pieuses et légitimes inquiétudes de quelques-uns, nous citerons d'abord certains passages de plusieurs auteurs célèbres contemporains : M. le comte de Vogüé, le cher Frère Liévin, Son Em. le cardinal Lavigerie, le R. P. Rocchi, moine grec basilien du couvent de Grotta-Ferrata, Monseigneur Mislin et le R. P. Bassi, jadis historiographe de Terre-Sainte.

Nous rapporterons ensuite les attestations des vieux pèlerins.

Quand, en remontant de siècle en siècle, les textes finiront par manquer, nous appellerons la basilique elle-même en témoignage : ses pierres vénérables prendront une voix.

Quand manquera toute preuve historique, nous descendrons dans la crypte, la pioche à la main, et nous creuserons, pour la plus grande gloire de Dieu et la glorification des illustres parents de la très sainte Vierge.

Si, alors, à l'endroit précis indiqué par les livres, à l'emplacement le plus sacré de la Basilique de Sainte-Anne, et formant sous l'autel ce qu'on appelait : CONFESSIO, dès les premiers siècles du christianisme, nous trouvons, suffisamment conservé, malgré les pieux larcins des fidèles, et ses dix-neuf siècles d'existence, un caveau sépulcral, taillé dans le roc à la manière des tombeaux hébreux, vous aurez bien le droit, Messieurs, de redire en toute joie avec nous : Voilà vraiment le Tombeau de sainte Anne.

L'opinion générale de notre temps place donc le Tombeau de sainte Anne, dans l'église de l'Assomption, en la vallée de Josaphat.

Messieurs, en entrant dans la salle où nous sommes réunis, vos yeux ont contemplé les vastes ruines, vos pieds ont foulé les mosaïques superbes de l'immense basilique, bâtie par Eudoxie, à l'endroit de la lapidation de saint Étienne. Or, dites-moi, il y a dix ans, où montrait-on le lieu du supplice du protomartyr?

M. Mauss est tout à fait de l'avis commun; il a même le courage de publier que c'est nous, gardiens de sainte Anne, qui avons créé en ces derniers temps, une tradition différente.

Voici les deux seules preuves qu'on ose produire.

Dans son itinéraire de Paris à Jérusalem, Châteaubriand écrivait en 1806 : « 4° Le monastère de Sainte-Anne, mère de la Sainte Vierge et la grotte de la Conception-Immaculée sous l'église du monastère ».

De ce que l'auteur ne parle que d'une grotte et ne mentionne pas le Tombeau de sainte Anne, peut-on vraiment inférer que les autres cryptes n'ont jamais existé? Il nous paraît mieux de conclure qu'elles n'étaient plus visibles lors du voyage de notre brillant littérateur.

On objecte encore : « La tradition monumentale de Sainte-Anne nous a été transmise par le supérieur franciscain Bernardino Amico, dans le précieux ouvrage publié à Florence vers la fin du seizième siècle. Si son plan, évidemment tracé de souvenir, est un peu trop conventionnel, sa description est conforme à ce que nous avons vu » (1).

(1) *Revue archéologique*, mars-avril 1892, p. 266.

Voici le texte entier sur lequel on veut bien s'appuyer.

Pianta della Chiesa fatta in Casa d'Anna.

Cap. XXXVIII.

In questa Casa dicono che Anna insieme con Gioacchino suo marito, mentre che si trovavano in Gierusalemme a celebrare le feste soleano alloggiare, e dove l'uno e l'altro diloro passarno di questa vita presente; nelle quale la Beata Maria Vergine fu concetta, e nell'istesso luogo si trovo stare al tempo della Passione e morte del suo Unigenito Figliolo e Signor nostro.

A Dove fu concetta la Madona santissima. — B. La Chiesa. — C. Altare maggiore. — D. In-

Réponse. Le Père Bassi, italien et franciscain comme Bernardino, écrivait en 1863 : Je crois exact le dessin du cloître donné par Amico ; mais quant au plan et à la coupe de l'église, il n'y a pas un seul trait exact. J'en prévient ceux qui ne pouvant visiter les monuments sacrés de la Palestine, voudraient en parler d'après les dessins d'Amico (1).

Telles sont les deux grandes et les seules autorités invoquées contre nous. L'honorable architecte a prudemment évité le témoignage de Quaresmius, cité au long lors de la première critique (2). C'est que si le docte Franciscain n'a pas trouvé trace de tombeau en 1624, il affirme nettement que le Tombeau de saint Joachim et de sainte Anne est signalé dans notre église par ses frères en religion, Anselme de Cracovie au siècle précédent et Guillaume de Baldenzel en l'année 1330.

gresso del Convento. — E. Chiostro. — F. Celle. — G. Cisterna. — H. Ingresso e andito per discendere dove fu concetta Maria Vergine. Questa chiesa sarà da quaranta quattro palmi da canna in circa di larghezza, e di lunghezza cinquanta. La gran divotione, che oggi si osserva, e tiene di questa sanctissima Concettione m'ha fatto mettere questa pianta, accio volendo alcun suo divoto edificarli qualche Tempio, ne habbia il suo ritratto naturale.

Cap. XXXIX.

Sequitur l'alzata della passata pianta la quale fu edificata da Santa Helena, con un Monasterio di Monache dedicato in memoria ed in honore di Santa Anna, ed è di bellissima struttura opera netta come per il disegno si vede in tutto, hoggi si ritrova Moschea de mori. — A. Dove fu concetta Maria Vergine, e per andarvi, si entra per la porta piccola della Chiesa, che vâ al chiostro, notata con la lettera D. E. caminando verso Levante circa otto passi si trova una finestra bassa a piana terra, come si vede notata con la lettera H, edanco per i punti, stretta dui palmi e mezzo e tre alta, e li s'entra, e si volta ancora per Levante, si discende dui passi fatti a scarpa, e poi si sala giù poco manco d'una statura d'un uomo, dove poi caminando circa tre passi s'entra nella grotta, e quivi il Santo Giorno si canta la Messa con ogni solennità, e gli altri Sacerdoti tutti un doppio l'altro celebrano, quando piace pero a gl'habitanti del detto luogo, dando a loro prima una buona mancia.

(Trattato delle Piante... de sacri Edifizii di Terra Santa, P. Bernardino Amico da Gallipoli. Firenze, 1620.)

Le témoignage, on le voit, est purement négatif contre nous. Le silence d'Amico sur le tombeau en question s'explique facilement par le fait que la tradition avait commencé à s'égarer dès l'année 1480.

Les paroles du P. Bassi me paraissent un peu fortes contre son confrère. Amico n'était pas un menteur ni un ignorant en architecture, au contraire. Si donc il a représenté le plan de Sainte-Anne certainement tout autre qu'il n'était au dix-septième siècle, c'est que, d'une part, il avait travaillé de mémoire ; mais d'autre part aussi, il avait tâché de débarrasser l'édifice sacré des additions manifestes qu'on lui a fait subir depuis sainte Hélène, et qui, comme nous l'indiquerons à la fin de cette conférence, modifient complètement l'aspect du monument primitif. Or c'est le plan de l'église bâtie par sainte Hélène que Bernardino Amico voulait faire imiter par les fidèles qui voudraient élever quelque temple à l'Immaculée-Conception. Le plan d'Amico, supprimant le petit pilastre ajouté au milieu de chaque face des piliers de notre église, est donc un appoint non médiocre en faveur de l'opinion que nous émettrons ci-après sur la disposition primitive des piliers de Sainte-Anne.

(1) P. Bassi, *L'Ancienne Église de Sainte-Anne à Jérusalem*, p. 120.

(2) *La Piscine de Bethesda*, par M. Mauss, page 83.

Comment la main qui transcrivait, il y a cinq ans, cette donnée historique du savant et très sincère Quaresmius, a-t-elle pu nous attribuer, à nous, la paternité d'une tradition plusieurs fois séculaire? Passons.

Certains passages des palestino-logues contemporains établiront que nous ne sommes pas téméraire dans nos recherches, et soulèveront déjà un coin du voile qui depuis quatre siècles s'est lentement abaissé et pèse sur notre sanctuaire.

M. le comte de Vogüé voit dans la petite chapelle de l'église de l'Assomption, la sépulture de la reine Mélisende et l'autel des morts que cette princesse voulut près de sa tombe. Le célèbre archéologue s'appuie sur ce passage de Guillaume de Tyr, le grand historien des Croisades. « La reine Mélisende fut ensevelie dans la vallée de Josaphat, dans une crypte construite en pierres et fermée par une grille de fer, à droite en descendant au tombeau de la Bienheureuse et Immaculée Vierge Marie, mère de Dieu » (1).

Sur l'objet qui nous occupe, le cher Frère Liévin mettait discrètement au bas d'une page de son précieux *Guide* (2) : « Il est vrai que l'authenticité de ces derniers tombeaux (à Gethsémani) est contestée. Ni les historiens des Croisades, ni les relations des pèlerinages de cette même époque, ni d'autres ouvrages antérieurs au quinzième siècle ne parlent de la tradition qui les place ici. » Cet aveu du bon Frère qui passe sa vie à explorer les chemins ou les livres de la Palestine, doit rassurer les consciences les plus délicates.

Dans le livre intitulé : *Les gloires de S. Joachim d'après les Pères orientaux*, et publié en 1878 par le P. Rocchi, moine basilien du couvent grec de Grotta-Ferrata, près de Rome, on rencontre les passages suivants : Les reliques de saint Joachim et de sainte Anne furent déposées ensemble dans leur maison de Jérusalem, laquelle fut depuis, convertie en église.

Parlant du manque de reliques à Gethsémani, l'auteur ajoute : « C'est pourquoi, il n'y a plus là qu'une simple *memoria*, et cela confirme que, si toutefois ils y furent, les antiques sépulcres ne sont plus au même lieu où ils reposèrent tout d'abord, mais bien dans l'église de la Probatique ou dans quelque autre église détruite pareillement » (3).

(1) « Sepulta est autem domina Melisendis in valle Josaphat, descendentibus ad sepulcrum Bealæ et Intemeratæ Dei Genitricis et Virginis Mariæ, ad dexteram in crypta lapidea januis ferreis præsepta, altare habens vicinum ». L. XVIII, ch. xxxii.

(2) *Guide-indicateur de la Terre-Sainte*, par le Fr. Liévin de Hamme, 3^e édit., I, p. 324.

(3) *Le Glorie di S. Gioacchino*, p. 65 et 220.

Ainsi parle l'ouvrage contemporain, le plus rempli d'érudition peut-être qui fut jamais composé à la gloire de saint Joachim.

Dans son bel ouvrage souvent réédité : *Les Lieux Saints*, M^{re} Mislin donne également un renseignement utile sur notre sanctuaire :

« Cependant, on permettait quelquefois, à prix d'argent, aux pèlerins, notamment pendant les quatorzième, quinzième et seizième siècles, de pénétrer dans la crypte de l'église où ils vénéraient soit les tombeaux de saint Joachim et de sainte Anne, soit le lieu de la nativité de la sainte Vierge. »

« On croyait que les parents de la sainte Vierge avaient été inhumés en ce lieu avant d'avoir été transportés dans la vallée de Josaphat. »

Nous avons aussi remarqué un passage de la savante monographie de l'église Sainte-Anne, publiée en 1863 par le P. Bassi, historiographe de Terre-Sainte : « Je n'ai pu, malgré toutes mes recherches, découvrir (en la crypte) aucune trace de tombeau : je dois cependant ajouter que l'on pourrait peut-être trouver quelque chose en creusant le sol qui ne doit pas se trouver à son ancien niveau ; car on descend aujourd'hui au moyen de quinze marches, tandis qu'au commencement du seizième siècle, d'après le dire du F. Anselme de Cracovie, lorsqu'il visita ce tombeau, les marches étaient au nombre de vingt-deux » (1).

Donc sept marches plus bas on pourrait peut-être trouver quelque chose : ce fut pour nous un éclair d'espérance.

Pour clore les citations contemporaines, voici trois lignes de l'illustre prélat que l'univers regrette encore et dont nous, ses fils, nous pleurons toujours le départ. — Au sujet des tombeaux de saint Joachim et de sainte Anne, le cardinal Lavigerie écrivait naguère (2) : « Quant à leur présence dans notre sanctuaire avant et pendant les Croisades, et au moins deux siècles après, il est impossible de la nier, sans nier toute certitude historique ».

Oh ! si, il y a trois mois, j'avais pu entretenir un instant le grand homme qui, à sa passion pour son Dieu, sa patrie, l'humanité entière, joignait un zèle ardent pour les antiquités chrétiennes, j'aurais osé lui dire : Éminentissime Seigneur et très vénéré Père, vous regardez comme historiquement incontestable la présence des tombeaux, en notre sanctuaire, pendant plus de trois siècles. Permettez-nous de tirer les conséquences.

(1) Pages 146 et 147.

(2) *Sainte-Anne de Jérusalem et Sainte-Anne d'Auray*, p. 45.

Les Hébreux n'employaient point de sarcophages comme les Égyptiens; ils n'enterraient point comme les peuples modernes, ils se creusaient d'avance soit des *loculi*, soit des alcôves, où sur de vrais lits de pierre, ils dormaient leur dernier sommeil, dans une chambre taillée dans l'un des nombreux rochers de leurs propres domaines. — Transporter un tombeau juif est donc chose impossible. — Si donc les anciens ont vu, chez nous, non pas un reliquaire de sainte Anne, mais le sépulcre taillé dans le roc, selon le sens précis de leur expression : tumba *saxea*, les tombeaux vénérés jadis sous notre sanctuaire s'y trouvaient dès leur affectation première et doivent, plus ou moins détériorés, s'y trouver encore.

Excusez-moi, Messieurs; mais j'imagine que dès les premiers mots de mon petit discours, j'aurais vu s'illuminer les yeux de l'auguste malade, transporté par l'évidence et le bonheur.

Il est mort, le grand cardinal. Mais au sein des splendeurs où elle se repose enfin, l'âme du laborieux ouvrier du bon Dieu, agréera encore, je l'espère, la joie que nous lui préparions comme un pieux hommage de notre filial amour.

Messieurs, je ne vous fatiguerai point par la lecture de chacun des anciens témoignages recueillis en faveur de notre thèse. Le texte intégral sera publié sans retard. Allons donc rapidement.

Notre critique nous oppose cette affirmation : « La crypte de Sainte-Anne n'a jamais dépassé les limites qu'on lui a connues jusqu'en 1873 » (1).

D'après le contexte, cette assertion signifierait que les anciens voyageurs connurent seulement une, une seule grotte.

Contrôlons un peu.

En 1667, le P. Nau (2) signale en plus une citerne : « Au bout de ce sacré lieu (de la Nativité) il y a une citerne où l'on entre de plain pied. »

Si nous remontons jusqu'en 1582, huit pèlerins mentionnent plusieurs grottes taillées dans le roc vif, parmi lesquelles *deux* sont encore couvertes de peintures.

Écoutez le chanoine Doubdan (1651).

« A la première allée (du cloître) tournant à main gauche, on trouve une petite porte où plutôt une fenêtre basse, à fleur de terre, par laquelle nous descendîmes avec de la lumière et sur une méchante petite échelle dans un petit lieu souterrain, duquel on entre

(1) *Revue archéologique*, mars-avril, 1892, p. 266.

(2) *Voyage nouveau dans la Terre Sainte*, liv. II, ch. XXI.

dans *deux autres* en forme de caves bien voûtées, qui sont comme quelque vestibule, à côté l'une de l'autre, par lesquelles on descendait anciennement dans une *troisième* chambre, par des degrés qui y sont encore, et de celle-ci en une *quatrième* qui est justement sous le grand autel de l'église... Et ce lieu a été de tout temps si respecté des chrétiens qu'ils en avaient fait *des chapelles* qui sont encore toutes peintes, tant les voûtes que les parois, mais qui se gâtent beaucoup à cause de l'humidité du lieu, d'autant qu'il n'y a ni air ni clarté... » (1)

En 1627, le P. Castillo disait : « Cette chambre se compose de deux pièces où l'on voit des peintures dont l'altération rend les détails un peu confus; on peut cependant reconnaître qu'elles représentent l'histoire de la nativité de la sainte Vierge : c'est un lieu bien propre à inspirer la dévotion » (2).

« Il y a, disait en 1595 Cootwyck, trois cellules, de forme carrée, taillées dans le roc vif, et unies de telle sorte que l'une donne accès dans l'autre » (3).

Passons les cinq autres témoins : Jacques Goujon (4), Bénard (5), Pietro della Valle (6), Cestier de Marseille (7), Radzivill (8). Vous venez de l'entendre, Messieurs, l'histoire de la nativité de Marie était peinte au moins dans l'une de nos chambres souterraines. Et sur ce point, la tradition de Jérusalem a traversé les siècles chrétiens sans le moindre nuage et désigne toujours la grotte que vous connaissez et que nous vénérons tous, comme le nouveau paradis terrestre où fut

(1) *Le Voyage de la Terre Sainte*, ch. xxvi.

(2) *Dévoit Pèlerin du P. Castillo*. Description des saints Lieux par Sobrino, t. II, p. 399.

(3) «... Sub cujus choro specus exstant, vulgo Joachim et Annæ cubacula crediti... Hos specus, obscuros tamen valde et omni prorsus... luce carentes ardentibus cereis ideo instructi, penetravimus. Sunt autem tres numero, quadrata forma, cellulæ, vivæ rupi incisæ; eo ordine ut sibi cohæreant et ex una in alteram detur transitus. Postrema sub ipsa ara superioris Templi, Annæ thalamus dicitur, in quo V. Maria concepta et nata putatur ». (*Itinér. hiéros. et Syriæ*. Cootwyck, ch. xiii, p. 300).

(4) «... L'on descend sous le chœur de cette église par un endroit assez malaisé. Car on n'y va qu'en cachette et de nuit, et l'on trouve *deux grottes* comme deux petites chambres... elles sont toutes deux piquées dans le roc ». *Hist. et voy. de T. S.* (p. 249, année 1666).

(5) «... Nous visitâmes l'église et les chambres et lieux souterrains de cette maison... » (*Voy. de Hierus. et autres lieux de la T. S.*, par le sieur Bénard, parisien, chevalier du Saint-Sépulcre, ch. 22 (p. 172, année 1616).

(6) «... On descend sous l'église pour y voir les chambres ». (*Les Fameux Voyages de Pietro della Valle*, t. I, p. 314, année 1614).

(7) «... Et étant en bas, on voit *deux chambres*... au derrière de ladite chambre, il y a une grotte cavée dans le roc, laquelle est fort artificielle ». (*Discours spirituel de la T. S.* du sieur Cestier de Marseille, à Aix, en 1606, p. 87).

(8) «... Nous détournâmes à gauche vers la maison de Joachim; dans sa partie inférieure se trouvent *quelques chambres* parmi lesquelles on montre celle de la bienheureuse Vierge et le lieu de sa nativité ». — Radzivil, *Peregrinatio Hierosolymitana* (p. 60, année 1583).

conçue sans péché et où naquit la Vierge Immaculée, la future Mère de notre bon Sauveur.

Mais quant à la seconde crypte, il faut remonter au commencement du seizième siècle pour retrouver enfin, pure et radieuse, la tradition sur sa destination primitive.

Le Fr. Anselme de Cracovie mentionne expressément, non pas tant les reliques de saint Joachim et de sainte Anne que leur tombeau, taillé dans le roc et situé au bas d'un escalier de 22 marches (1).

On lit dans le *Bréviaire Romain*, imprimé à Paris en 1528 : « Le corps de Joachim fut enseveli par Anne, avec honneur. Et, dans la suite, en signe de son spécial amour, Anne choisit pieusement le lieu de sa sépulture à côté de son époux, à l'endroit où l'on montrait jadis leur tombeau taillé dans le roc vif. Car sur leur glorieux monument, presque jusqu'à notre époque, se trouvait une église non loin de l'enceinte du temple de Salomon. Au temps de Constantin, il est rapporté que sa mère Hélène, étant venue à Jérusalem et ayant trouvé la croix du Sauveur, emporta aussi à Constantinople le corps de sainte Anne, mais qu'elle laissa le corps de son époux à Jérusalem où il est honoré d'une vénération extraordinaire (2) ».

Les légendes du *Bréviaire*, Messieurs, ne ressemblent point aux articles de journaux qui racontent l'événement de la veille ; elles sont écrites avec soin et relatent des faits sanctionnés déjà par une longue tradition.

Mais, dans ce nombreux auditoire, plusieurs n'ont pas le bonheur d'appartenir à la communion chrétienne. Ces Messieurs préfèrent-ils les auteurs musulmans, les livres indigènes ?

Voici d'abord en 1520, un Cadi de la ville Sainte. Dans son histoire de Jérusalem et d'Hébron, Medger-ed-Din raconte ce qui suit :

« Le sultan (Salah-ed-Din) ayant consulté les Ulémas qui l'entouraient sur la fondation d'un collège pour les savants schaféïtes, et d'un hospice pour les dévots sofis, désigna, pour le collège, l'église

(1) « In descensa autem hujus ecclesiæ per viginti duos gradus, monstratur tomba saxeæ Joachim et Annæ, ubi adhuc ipsorum ossa ab aliquibus putantur quiescere ». (Voir Bassi, *L'ancienne église Sainte-Anne*, p. 147).

« (2) Sacer igitur Joachim prole sacratissima adornatus, tandem bonis refertus operibus, terrenum linquens corpusculum, xvi Kalend. Octobris, sanctam Deo dedit animam. Corpus ejus Jerosolymis ab Anna honorifice sepelitur, cum quo postea, in peculiaris amoris indicium, Anna pie condiri delegit : ubi tumba amborum saxeæ olim demonstrata est. Nam in eorundem gloriosa memoria ad hæc usque fere tempora, non longe a claustro templi Salomonis, sita fuit ecclesia. Tempore vero Constantini, Helena mater ejus, Jerosolymam deveniens, post Dominicæ Crucis inventionem, corpus Annæ etiam Constantinopolim tulisse scribitur : corpus autem conjugis Hierosolymis reliquisset, ubi mira veneratione colitur ».

(Bréviaire romain, édition de Paris, 1528, 3^e leçon. — V. Bollandistes, 20 mars, t. III, p. 97).

connue sous le nom de Sainte-Anne, que l'on dit renfermer le *tombeau d'Anne*, mère de Marie, et qui se trouve près de la porte des tribus.

Le même auteur dit encore : « La medersé Salahieh, fondée par Salah-ed-Din, est une église du temps des Grecs, appelée Tombeau d'Anne, parce que, selon la tradition, elle renferme le *tombeau d'Anne* mère de Marie. Salah-ed-Din l'a fondée en 588 (1192 de notre ère). La charge de cheikh de cette école est une des principales de l'empire musulman. »

Si vous avez pris garde aux expressions, vous aurez déjà conclu, Messieurs, que le Cadi de Jérusalem fait remonter notre église, son nom et le tombeau de sainte Anne, non seulement à Saladin, mais encore avant les croisades, jusqu'au *temps des Grecs*, c'est-à-dire avant l'année 636, époque de la conquête et commencement de la domination musulmane.

Messieurs, réservez votre surprise, car, preuves en main, nous démontrerons la parfaite exactitude de ce document historique.

Pour trouver un autre auteur musulman, il nous faut remonter de deux siècles. Mais sachez qu'à partir de 1480, la tradition qui place le tombeau de sainte Anne et de saint Joachim sous notre basilique, est absolument sans nuage.

Aussi, je relègue parmi les notes, les attestations des auteurs suivants : le dominicain allemand Fabri (1), Étienne de Gumpenberg (2) l'anonyme italien de 1384 (3), Guillaume de Baldenzel (4), l'Anglais Jean de Mandeville (5), et Ludolphe, curé de Sudheim (6). Voici donc

(1) P. Fabri, *Evagatorium*, t. II, p. 129. « ... Venimus in unum specum, in quo dicunt primo fuisse sepultos Joachim et Anna, parentes B. V. Mariæ... ». Années 1480 et 1483.

(2) Etienne de Gumpenberg, *Reisebuch des Heyligenlands*, p. 238.

« ... Près de là, dans la maison même dans laquelle Notre-Dame fut mise au monde, et au-dessus du *tombeau* de sainte Anne, s'élevait un très beau couvent ».

(3) « ... E poi (de la porte Dorée) n'andarete a santa Anna, e troverete lo suo monimento e del suo marito santo Giovachino; e furo padre e madre della Vergine Maria ». (*Viag. in T. S.*, p. 445).

(4) Baldenzel, en 1330, *Hodæporicum ad Terram Sanctam* « ... et Ecclesia B. Annæ aviæ Christi, satis pulchra eidem piscinæ est contigua, ubi V. Maria concepta et nata fuisse dicitur, sepulturaque Joachim et B. Annæ parentum ejus in quadam crypta subterranea ostenditur ».

(5) Jean de Mandeville, en 1330, *Itinerarium a terra Angliæ in partes hierosolymit...* « ... parentumque illius S. Joachim et Annæ tumba saxeæ miratur in descensu ecclesiæ post XXII gradus ».

(6) Ludolphe, curé de Sudheim, 1336, *Libellus de Terra Sancta*, cap. xci « ... Juxta templum, non remote versus aquilonem, est ecclesia qua beata Virgo Maria fuit nata, et ibidem *beata Anna cum Joachim viro suo in quadam caverna subterranea est sepulta* ».

un extrait des Annales du célèbre historien arabe Aboulféda, mort en 1331.

« Le 4 du mois de ramadan (13 sept. 1192) le Sultan (Saladin) se rendit à Jérusalem pour en examiner la situation. Il ordonna de renforcer les murailles et augmenta la dotation du collège qu'il avait fondé dans cette ville. — Avant l'Islamisme, cet édifice était connu sous le nom d'église de Hanna Omm Meryem (Anne, mère de Marie). — Sous la domination musulmane, cette église servait de Maison de Science. — Les Francs devenus maîtres de Jérusalem l'an 492 (de l'hégire) la rendirent à sa première destination. — Enfin le Sultan, quand il eut fait la conquête de Jérusalem, la convertit de nouveau en collège et confia au Cadi Behâ-ed-Din-ibn-Cheddad, la direction des études et l'administration des biens qui formaient la dotation de cet établissement. »

Messieurs, dans ce document, vous avez pu remarquer certaines affirmations de grande importance.

1° Le collège de Salahieh, ainsi appelé du nom de son fondateur Salah-ed-Din, est établi dans la basilique.

2° Pendant l'occupation des Francs, l'église avait été rendue au culte catholique.

3° Avant les croisades, sous l'Islamisme, une Maison de Science y avait été établie une première fois.

4° Avant l'Islamisme, c'est-à-dire avant l'année 636 de notre ère, la basilique portait déjà le nom de Sainte-Anne.

5° Ce nom venait de ce que, d'après la tradition, l'édifice recouvrait le tombeau d'Anne, mère de Marie.

Peut-on désirer des témoignages plus catégoriques en faveur de notre thèse?

Une observation toutefois, sur le nom ou plutôt les noms de notre sanctuaire.

Il fut d'abord appelé par tous : *Sainte-Marie* (1).

Mais quand Justinien au sixième siècle, les Amalfitains au onzième, les Croisés au douzième, eurent dédié d'autres églises à la sainte Vierge, notre basilique fut désignée d'une façon par les indigènes et d'une autre par les étrangers.

De Justinien jusqu'aux Croisés, les Occidentaux continuèrent de

(1) En arabe : Sitti-Maryam. La rue qui donne accès à notre basilique et qui est le commencement de la voie Douloureuse, se nomme encore de nos jours Tarik Sitti-Maryam. Le bain contigu s'appelle Hammam Sitti-Maryam. La porte de la ville, qui touche le bain, se nomme Bab Sitti-Maryam. La grande piscine extérieure qui fournit l'eau au bain s'appelle Birket Sitti-Maryam.

la désigner sous le nom de Sainte-Marie, en ajoutant, ce qui la spécifiait nettement, *ubi nata est* (sainte Marie où elle est née); ou bien encore, *in Probatice* (sainte Marie à la Probatique).

Pendant la même période les indigènes s'habituerent à la désigner sous un nom plus bref : Sainte-Anne. Vous en savez la raison.

Pendant la domination franque, ce nom seul fut employé; et chez les écrivains occidentaux, il a persisté jusqu'à nos jours.

Tandis que depuis l'expulsion des Croisés et la fondation du grand collège de Saladin, les Orientaux la nommèrent et la nomment encore Salahieh.

Tous les Palestinologues connaissent ces changements qui, pour d'autres, paraissent assez étranges. A ceux-ci je ferai remarquer que la porte orientale de la ville a toujours été appelée par les chrétiens d'Orient : Bab Sitti Mariam (Porte de Madame Marie); tandis que les chrétiens d'Occident l'ont appelée tantôt Porte de Jéricho, tantôt Porte de Josaphat, et même (les Pères Dominicains vous diront pourquoi) Porte Saint-Étienne.

Ainsi, Messieurs, à moins que le contexte ne s'y oppose formellement, toutes les fois que nous rencontrerons dans un document occidental, parlant de Jérusalem, une église nommée Sainte-Marie, Sainte-Marie où elle est née, Sainte-Marie à la Probatique, Sainte-Anne, vous saurez qu'on désigne la basilique appartenant aujourd'hui à la France; de même que si vous lisez les noms de Sainte-Marie, Sainte-Anne, Salahieh dans un document oriental.

Cette observation projettera un rayon lumineux sur les premiers siècles du christianisme vers lesquels nous remontons toujours.

Voici, Messieurs, les sept derniers textes qui me restent à produire. Ces témoins sont brefs, précis; ce sont les plus vieux que je connaisse; ils ont donc un certain droit à vous être présentés.

En 1330, le dominicain italien, François Pipino, raconte sa visite dans notre sanctuaire : « Et là j'ai vu et j'ai touché le tombeau où se trouve le corps de la Bienheureuse Anne, mère de Marie ».

En 1292, un autre dominicain, Ricoldi, parlant de la crypte de la Nativité de Marie, ajoute : « Et là, tout contre, est ensevelie la bienheureuse Anne, sa mère » (1).

Dans *Les Chemins des Pèlerinages de la Terre Sainte*, on trouve : « Au nord du Temple « est Probatice Piscina, et illucques près est Sancta Anna et son monument ».

(1) Fr. Ricoldi de Monte Crucis, *Liber Peregrinationis*, p. 111.

« ... Ibi ostenderunt locum ubi affirmaverunt vere quod fuit nata beata Virgo. Et ibi juxta sepulta est beata Anna, mater ejus ».

Le continuateur de Guillaume de Tyr écrivait en 1261 : « Par dehors les murs du Temple estait la Piscine. Près d'illeuc estait l'Esglyse Sainte Anne, la mère à Notre-Dame ; là gist ele ».

Vers 1231, l'auteur des *Pelerinaiges por aler en Ihérusalem* voit au nord du Temple « Probatia Pissina. Illucques près est Sainte-Anne et son monument ».

Présentons en terminant, un poète grec et un pèlerin de Russie.

« Du côté du nord, chantait Perdiccas, protonotaire d'Éphèse, vous apercevrez des maisons élevées, un palais, la demeure agréable de Joachim et d'Anne où se trouve la tombe sacrée des deux parents de Marie (1) ».

Voilà enfin, entre 1113 et 1115, l'igoumène Daniel : « Une grande église consacrée à la mémoire de Joachim et d'Anne, est bâtie sur ce lieu. On y voit une petite caverne taillée dans le roc ; elle est placée sous l'autel. C'est là que se trouve le sépulcre de saint Joachim et de sainte Anne (2) ».

Elle est finie, Messieurs, la moitié la plus ardue de notre conférence. Depuis longtemps, nous ne parlons plus de l'honorable et savant critique qui nous accusait d'avoir créé la tradition du Tombeau de sainte Anne. Vraiment je suis vieux déjà ; vous le savez, Messieurs, vous le voyez. Mais tout de même, je ne suis pas assez *antique* pour me laisser attribuer sans protestation, la paternité d'une tradition antérieure de sept siècles à votre propre naissance.

Messieurs,

Les textes nombreux apportés précédemment, nous ont révélé sous notre sanctuaire, la présence du tombeau de sainte Anne : ils nous ont dits à profondeur au-dessous du sol de l'église supérieure (22 marches) ; on a vu une seconde grotte taillée dans le roc vif, jadis couverte de peintures et placée exactement sous l'autel.

Les historiens indigènes ont même affirmé : 1° que le tombeau a donné son nom à l'église, et 2° que l'église elle-même est antérieure à l'Islamisme.

(1)

« ... Ab aquilonari plaga

Celsas domus videbis, atque regiam,

Ædesque amœnas Joachimi ac Annæ anus,

Ubi est sepulcrum ambo sacrum parentum ».

(Perdiccas, *protonot.* Ephes. — Migne, *Patrol. gr.*, t. LXVII, col. 1167).

(2) *Voyage en Terre Sainte*, fait l'an 1113, publié et traduit en français par Abr. de Noroff, p. 30.

Or, Messieurs, si nous pouvions solidement établir ce dernier point, nous reporterions la date de nos preuves, environ cinq siècles avant l'établissement du royaume latin de Jérusalem. — Vers la fin du sixième siècle, nous ne serions plus guère éloignés de la période des grandes constructions religieuses de sainte Hélène.

Et comme « la plupart des basiliques primitives furent élevées à l'endroit même où étaient ensevelis les restes mortels d'un martyr ou d'un autre saint illustre (1) », nous ne pourrions pas plus raisonnablement douter de l'authenticité du Tombeau de sainte Anne, que nous ne doutons du lieu de la Lapidation de saint Etienne, et des Lieux plus vénérables encore de la Nativité, de la Résurrection et de l'Ascension de N. S. J. C.

Donc, Messieurs, interrogeons le sanctuaire afin de connaître son âge; étudions-le en lui-même après avoir consulté les livres.

Et si, loin de se contredire, l'histoire et l'architecture se prêtent un fraternel concours, nous aurons trouvé, à nos espérances, un appui invincible.

Laissons de côté, un instant, l'architecture dont les réponses sont toujours un peu évasives, et interrogeons sa sœur, l'histoire, qui au moins, de temps à autre, répond de la façon la plus précise et la plus satisfaisante.

Medjer-ed-Din et Aboulféda nous ont déclaré que, avant les croisades, l'église existait déjà, puisque déjà elle avait été transformée une première fois en collège musulman. — D'autre part, les récits occidentaux du douzième siècle parlent de Sainte-Anne comme des autres monuments anciens, sans faire la moindre allusion à une récente construction ou même à une restauration quelconque.

Or, Messieurs, depuis la conquête par les Arabes, une loi bien connue, la loi du *statu quo*, encore en vigueur dans l'empire ottoman, défend de restaurer, à plus forte raison d'édifier le moindre oratoire chrétien sans une autorisation spéciale du chef de l'Islam. Aujourd'hui après des mois, des années, des dépenses énormes, on peut obtenir un firman, grâce surtout à l'esprit extraordinairement libéral de S. M. I. le Sultan Abdoul-Hamid. Mais entre la conquête d'Omar et celle de Godefroy de Bouillon, l'histoire signale seulement l'érection d'une petite église, obtenue d'un sultan d'Égypte par des marchands amalfitains qui ne voulaient plus prier dans les églises grecques.

Pour les restaurations, on n'en trouve d'autorisées qu'à deux époques pendant le règne de Charlemagne, qui reçut de Haroun-al-Raschid

(1) Reusens. *Éléments d'archéologie chrétienne*, t. I, p. 149.

les clefs de la Ville Sainte, et pendant le règne de Charles le Chauve, sous le patriarche Élie, alors que l'émir de ce pays se convertit à la foi chrétienne.

Ces données suffiraient, Messieurs, pour établir *à priori* que l'église transformée en collège musulman au dixième siècle est essentiellement la même que celle qui fut admirée en 870 par Bernard le Moine (*ecclesia permaxima*) et celle mentionnée au sixième siècle par Antonin le Martyr et qui s'étendait jusque sur un des portiques de la Piscine Probatique.

Mais il est un autre genre de démonstration plus accessible aux personnes étrangères à la Palestine. La grande église du sixième siècle ne fut jamais détruite ni par les Perses en 614, ni par les Arabes en 636, ou depuis.

Chosroës pillait les sanctuaires et incendia les immenses basiliques dont les charpentes étaient en bois comme le Saint-Sépulcre et Saint-Étienne. Mais en notre église moins large et voûtée en pierre dès l'origine, comment mettre le feu? On ne brûle pas les pierres. Elle ne fut donc pas détruite par les Perses.

Aussi, quelques années après, en 636, entendons-nous le patriarche saint Sophrone chanter en beaux vers anacréontiques, le temple de la très pure Mère de Dieu, ce temple si cher, dont il désire baiser les murailles elles-mêmes (1).

Lors de la prise de Jérusalem en 637, Omar accorda spécialement que aucun des temples chrétiens ne serait détruit ou aliéné (2).

Épargnée par les invasions, ne fut-elle pas détruite par le grand tremblement de terre qui en 738 renversa tant d'églises aux environs de Jérusalem et dans la région du Jourdain?

Non, Messieurs, car peu après saint Jean Damascène prêchait dans son enceinte. Ses paroles semblaient même faire allusion à deux détails d'une certaine importance. D'abord c'est que, selon l'indication d'Antonin le Martyr, une partie de la basilique, sans doute la grande cour carrée qui précédait les basiliques grecques et qu'on nommait *atrium*, pénétrait jusque sur un des portiques de la Piscine Probatique. Pa-

(1)

In probaticam sanctam ingredi
Ubi Anna præclara peperit Mariam.
Subiens templum, templum illud
Purissimæ Deiparæ
Deosculans amplectar
Parietes mihi charissimos.

(S. Sophrone, *Patrol. gr.*, t. LXXXVII, col. 2822).

(2) « Conceditur securitas tum personarum... tum omnium templorum, ne destruantur aut odiosa sint ». (Elmacin, cité par Lequien, *Oriens christianus*, 3, p. 278).

reille explication fait toucher du doigt le naturel de l'apostrophe à la Probatique : « Salut, ô Probatique, temple sacré de la Mère de Dieu ! Salut, ô Probatique, maison des ancêtres de notre Reine » ! Et quand il ajoutait : « O couple heureux de chastes colombes, Joachim et Anne ! En gardant la chasteté que prescrit la nature, vous avez mérité d'obtenir de Dieu ce privilège surnaturel de donner au monde la mère de Dieu toujours vierge » ; le pathétique orateur n'avait qu'à se retourner vers l'orient : à quelques pas de l'ambon reposaient les reliques des parents de Marie dont il chantait la Nativité.

En 810, l'auteur du *Commemoratorium de Casis Dei*, mentionne notre église avec son double cortège de clercs et de religieuses.

En 870, Bernard le Moine écrit dans son *Itinerarium* qu'elle est très grande : *ecclesia permixta*. Sans doute l'*atrium* prolongé jusque sur un des portiques de la Béthesda, existait encore et la rendait une des quatre ou cinq grandes basiliques de la ville sainte.

Ensuite le collège musulman y fut établi et les croisades arrivèrent.

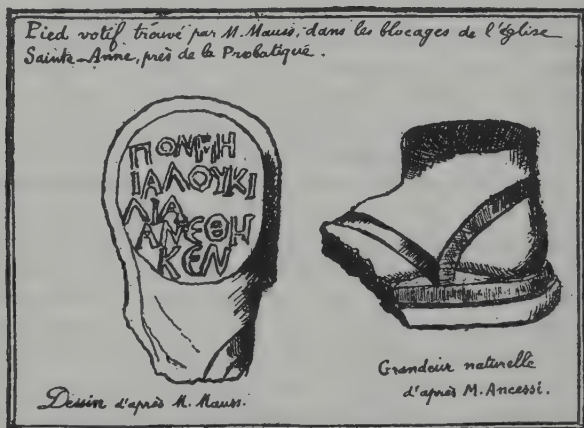
Ainsi, qu'on remonte ou qu'on descende du douzième au sixième siècle, l'existence de notre sanctuaire est parfaitement démontrée.

Il serait opportun de chercher l'année précise du voyage d'Antonin le Martyr, car il dit des choses fort intéressantes sur notre sanctuaire : d'abord qu'il s'étend jusque sur un des portiques de la Béthesda, ensuite que la Piscine ayant été récemment comblée en partie, pendant que l'autre partie sert à tout ce qui a besoin d'être lavé dans la ville, la puissance miraculeuse semble être passée à la basilique de Sainte-Marie : *in qua multæ fiunt virtutes*. Or, Messieurs, voici en grandeur naturelle le dessin d'un pied votif trouvé jadis à Sainte-Anne et déposé par l'honorable M. Mauss au musée du Louvre, à Paris. Si la forme des lettres de l'inscription grecque ne permettait pas de faire remonter cet ex-voto à la période évangélique, alors que l'ange du Seigneur guérissait de temps en temps un infirme, on pourrait sans doute le rapporter à l'époque d'Antonin et marquer ainsi au sixième siècle la guérison miraculeuse d'une dame romaine, nommée Pompeia Lucilia, dans notre église de Sainte-Marie (1).

Il serait opportun, je crois, d'établir nettement l'époque du pèlerinage d'Antonin le Martyr. Ce n'est pas vers 570, mais vers 535, entre la fondation de l'hôpital fondé par Justinien à la prière de saint Sabas, et la construction de l'immense et splendide basilique dédiée par l'empereur à la Théotocos et dont Antonin ne souffle mot pour la

(1) Suscription du pied votif trouvé par M. Mauss dans les blocages de l'église Sainte-Anne, près de la Probatique : ΠΟΜΠΗΙΑ ΛΟΥΚΙΑΙΑ ΑΝΕΘΗΚΗΝ. « Pompeia Lucilia a dédié ».

bonne raison qu'elle n'existait point lors de son pèlerinage. Alors il deviendrait clair que l'église de Sainte-Marie près de laquelle est hébergé le pèlerin, est certainement notre vieille basilique. Par suite il serait aussi très clair que, dans sa narration qui paraît bien ordonnée pour la chronologie et la topographie, Antonin le Martyr ne dérange de leur emplacement traditionnel, ni le Prétoire, ni l'Arc de l'Ecce-Homo. Car s'il part de notre basilique, nommée alors tout court Sainte-Marie, ce pèlerin mentionne tout naturellement d'abord le Prétoire, puis l'eau qui court vers le sud (nous connaissons tous la



source des Dames de Sion, la seule de Jérusalem), puis l'Arc de l'Ecce-Homo, et enfin, suivant la vallée centrale, sa descente par des degrés nombreux jusqu'à la Fontaine de Siloë (1).

Cette preuve confirmerait la tradition au sujet de la voie Douleuse et assurerait à notre basilique nationale l'avantage d'avoir eu dans son voisinage le grand hospice fondé par Justinien et desservi, je crois, par les moines arméniens du couvent des Arsacides.

(1) « De Sion venimus in basilicam Sanctæ Mariæ, ubi est congregatio magna monachorum, ubi sunt et xenodochia virorum ac mulierum. Susceptus peregrinus sum : mensæ innumera-biles, lecti ægrotorum sunt amplius tria millia. Et oravimus in prætorio, ubi auditus est Dominus et modo est basilica Sanctæ Sophiæ. Ante ruinas templi Salomonis, sub platea aqua decurrit ad fontem Siloam secus porticum Salomonis. In ipsa basilica est sedes, in qua sedit Pilatus, quando Dominum audivit... Exinde venimus ad Arcum, ubi antiqua porta fuit civitatis... Ab arcu illo descendentes ad fontem Siloam per gradus multos... » (Antoninus Martyr, *De Locis sanctis*).

Mais une question si palpitante d'intérêt ne peut être traitée comme il faut d'une manière incidente. Passons.

Pour clore la série des témoins, nous avons donc au sixième siècle, Antonin le Martyr, vers 535, Théodorus (1) vers 530, et un certain Virgilius découvert récemment par le cardinal Pitra, et qui pourrait être de la fin du cinquième siècle (2). Or, chose remarquable, ces trois auteurs indiquent l'impératrice qui fonda la basilique de Saint-Étienne et n'attribuent à Eudoxie aucune des autres églises vénérées et mentionnées par eux. Ne semblent-ils pas en reporter la fondation plus loin encore? Or, on trouve dans l'histoire de Jérusalem trois périodes bien distinctes de constructions religieuses avant l'arrivée des Arabes. Celle de Justinien au sixième siècle, celle de l'impératrice Eudoxie au cinquième, celle enfin de Constantin et de sainte Hélène.

Puisque les derniers témoins sont antérieurs à Justinien et qu'ils mentionnent Eudoxie seulement pour Saint-Étienne, ils semblent vraiment, par leur silence même, attribuer notre vieille basilique à la première époque de construction. Sainte Hélène ne construisit pas seulement les trois plus grandes basiliques : ses historiens disent expressément qu'elle en fit construire plusieurs autres en sa présence ou par les soins du patriarche de Jérusalem. Et s'il est vrai que les reliques de sainte Anne honorées à Constantinople, furent rapportées par sainte Hélène elle-même, il est de toute évidence qu'il faut mettre au premier rang des basiliques secondaires bâties au quatrième siècle, celle où la pieuse mère de Constantin pouvait, d'un même coup, honorer le berceau de sainte Marie Mère de Dieu, et le tombeau de ses glorieux parents, saint Joachim et sainte Anne.

L'histoire nous a conduit par des données sûres jusqu'à l'an 500 de notre ère, et le raisonnement nous a fait avancer jusqu'au quatrième siècle. Nous avons dit plus haut comment l'authenticité du Tombeau de sainte Anne serait absolument hors de conteste, si l'architecture des parties essentielles de la basilique nous conduisait aussi jusque vers cette époque.

Dégageons donc le monument des retouches ou additions qu'il a pu subir au cours des âges.

Je ne m'attarderai point à réfuter la première objection des visiteurs étrangers. A la vue des arcs en ogive, ils affirment que l'église est,

(1) « A domo Pilati usque ad piscinam probaticam plus minus passus n° C. Ibi Dominus Christus paralyticum curavit... Juxta piscinam probaticam, ubi se lavabant infirmi et sanabantur, est ecclesia Beatæ Virginis ».

(2) « Juxta piscinam Probaticam, id est ecclesiæ sanctæ Mariæ, sanctus Jacobus, quem Dominus sua [manu in] episcopo ordinavit ». (Cardinal Pitra, *Analecta sacra et classica*, t. V, p. 120).

tout au plus, du commencement du douzième siècle. La conclusion serait juste en Europe, où ce mode de construction fut importé par les premiers croisés (1). Mais en Syrie, en Palestine, il est avéré que l'arc en ogive était employé dès les premiers siècles du christianisme.

Je me bornerai, dans cette conférence, à vous retracer sommairement le résultat auquel j'ai abouti après de nombreuses lectures, et un examen long et minutieux du monument. Grâce au fraternel concours et à l'habileté du Père Cesbron, vous pourrez même vous rendre un compte suffisamment exact, en jetant les yeux sur ce vaste plan colorié et, ensuite, sur les photographies que je soumettrai ultérieurement à votre examen.

En longeant le mur septentrional de l'église, on reconnaît facilement deux restaurations. Par ailleurs, le centre des piliers et surtout la coupole et les absides paraissent appartenir à la construction primitive.

Si nous parvenions à reconnaître l'âge de la plus récente des restaurations, qui semble comprendre la façade entière et, vers le nord, l'ancien narthex intérieur et la moitié de la travée adjacente, nous aurions fait un grand pas dans notre longue étude.

L'histoire nous a dit que l'église, telle qu'elle est aujourd'hui, existait avant les croisades et que les musulmans y avaient établi un collège. Cependant le portail, la façade entière, est manifestement l'œuvre des chrétiens. Le P. Bassi conjecture que la transformation en collège eut lieu entre 930 et 950. — D'autre part, en l'an 870, le moine Bernard signalait peut-être encore par ces mots : *ECCLESIA PERMAXIMA*, la présence de l'atrium qui allongeait notablement la basilique et la rendait ainsi l'une des plus grandes de Jérusalem à cette époque.

Mais comment s'assurer qu'entre ces deux dates il y avait eu une restauration? Je trouvais bien à la Probatique, tout près du porche construit par les croisés pour descendre à la Piscine, une construction plus ancienne dont les pierres semblaient trahir, sinon les mêmes ouvriers, du moins la même carrière que les grosses pierres à larges veines, hautes de 55 centimètres et longues du double au moins, qui composent la façade de notre église. Celle-ci appartenait donc vraisemblablement aussi à une époque antérieure aux croisades.

(1) Avec plus d'autorité et pour d'autres motifs, M. Mauss affirme aussi que la façade de Sainte-Anne est *antérieure* aux croisades. (V. *La Piscine de Bethesda*, p. 66).

S'il veut bien se reporter aux textes du P. Bassi, de Medger-ed-Din et d'Aboulféda, qui indiquent l'occupation de Sainte-Anne par les Arabes depuis le milieu du dixième siècle jusqu'aux croisades, à la suite d'une première transformation de la basilique en collège musulman, l'honorable architecte sera forcé de reculer la restauration la moins ancienne qui précéda ses propres travaux, jusqu'au temps du patriarche Élie, vers l'an 880 de notre ère.

Une petite inscription gravée, à hauteur d'homme, avec une pointe de fer sur le grand portail, est venue nous tirer d'embarras. De nos jours encore, à Jérusalem, les pèlerins étrangers aiment à marquer leur nom et l'année de leur voyage sur les pierres des Lieux-Saints. Ce *graffito* renferme des lettres grecques et des chiffres. A tort ou à raison, je crus lire : το γενε, commencement des mots τὸ γενέθλιον, et après les chiffres, je lus la lettre θητα. A tort ou à raison j'interprétai : *la Nativité, neuvième mois*. Et comme, depuis le concile de Nicée, les Grecs adoptèrent le calendrier Julien, dans lequel l'année civile commence au premier janvier, j'obtins le sens : *La Nativité, septembre*. Mais la date? Elle est écrite en chiffres que, nous autres, nous appelons arabes, et que les Arabes appellent indiens. On dit que l'usage de nos chiffres fut emprunté aux Maures d'Espagne et importé en France, à la fin du neuvième siècle, par le fameux Gerbert, devenu pape sous le nom de Sylvestre II. D'autres auteurs affirment que nos chiffres actuels sont venus d'Orient où ils étaient employés bien avant cette époque. Laissons le procès suivre son cours. Mais vous pourrez lire facilement sur notre portail le chiffre 250. Oh ! rassurez-vous, Messieurs. Les Grecs comptèrent longtemps, d'après une ère qui commence au troisième concile œcuménique de Constantinople, en 680. La date correspondrait donc exactement à l'an 930 de notre ère. Admirons, en passant, la sagacité du P. Bassi, ancien historiographe de Terre Sainte, lequel avait conjecturé que la transformation de l'église en collège musulman avait eu lieu entre les années 930 et 950. Le pèlerin grec-a-t-il donc trouvé la porte de l'église fermée le 8 septembre 930, cela nous importe peu. Mais le *graffito*, si les épigraphistes de valeur l'interprètent de la même manière, prouverait péremptoirement que la façade existait cette année-là. Et comme la dernière époque de restauration antérieure à cette date fut celle du patriarche Élie, la façade, désormais privée de sa troisième porte et de son *atrium*, aurait été rebâtie avant 880, vers la fin du règne de Charles le Chauve (1).

Les amateurs du style roman pourront tantôt examiner la photographie des gracieux chapiteaux du coin nord-ouest de notre église.

Les autres chapiteaux, je ne dis pas, remarquez-le bien, je ne dis pas les nombreuses consoles qui appartiennent toutes au monument primitif, les autres chapiteaux sont aussi de style roman. Supportés par des pilastres engagés, ils supportent les arcs doubleaux. Or

(1) Voir la lettre du patriarche Élie à l'empereur Charles le Chauve, *Recueil des historiens des Gaules*, t. IX, p. 294.

la plupart de ces derniers ont tout l'air d'avoir été placés après coup, afin de soutenir sur leur extradors les voûtes d'arêtes et les larges arcades de la vieille basilique.

Ces chapiteaux, paraissant d'un roman plus grossier, on doit les faire remonter un peu plus haut, à l'époque des grandes restaurations opérées vers l'an 800 par les subsides et peut-être les ouvriers de Charlemagne (1).

Nécessités sans doute par la crainte des tremblements de terre qui venaient de renverser de nombreuses églises en Palestine, ces arcs-doubleaux, avec les chapiteaux et les pilastres qui les supportent, forment un véritable appareil de soutènement (2). Mais ils modifient d'une manière notable l'aspect de l'église Sainte-Anne (3).

Enlevez par la pensée les pilastres qui supportent lesdits chapiteaux romans, vous trouvez une splendide basilique des premiers âges. La coupe des piliers devient une large croix grecque. Dans la nef centrale, de superbes pilastres s'élancent du sol et, épaulés au sommet par deux consoles, supportent toute la retombée des voûtes. A l'extérieur il n'y avait pas de contreforts; les voûtes d'arête qui, d'après les architectes, se comportent comme un couvercle monolithe, n'avaient

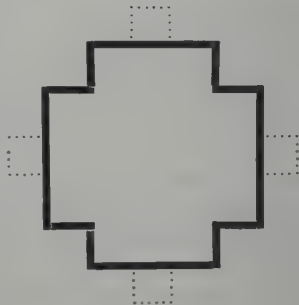
(1) « Anno 799. Pro restauratione ecclesiarum Hierosolymorum Carolus collectam more majorum indixit ». (Baronii *Annales*, t. IX, p. 424). « Capitulare anni 810. De elemosyna mittenda ad Hierusalem propter ecclesias Dei restaurandas ». (*Historiens des Gaules*, t. V, p. 682).

(2) Dans son beau livre intitulé : *Les Églises de Terre Sainte*, M. le comte de Vogüé écrivait il y a une trentaine d'années : « Je ferai seulement remarquer que la plupart des pilastres engagés qui soutiennent les arcs-doubleaux de la nef sont interrompus avant d'arriver jusqu'à terre et s'appuient sur des consoles ». La partie inférieure de la plupart des pilastres engagés serait donc tout à fait récente.

(3) Ainsi, naguère, le long de la nef centrale, un seul des six piliers possédait un pilastre engagé qui descendit jusqu'à terre. Les deux piliers voisins du portail n'ont pas encore de pilastre aujourd'hui. Quant aux piliers du milieu, celui du midi n'avait point de pilastre qui partit du sol, d'après les dessins exécutés vers 1860. A l'entrée du chœur, les pilastres descendaient seulement à mi-hauteur et s'appuyaient sur une console où, dans un cercle, était sculptée une croix latine.

D'autre part, si même pour soutenir les grandes voûtes de la nef centrale, les susdits pilastres avaient été regardés comme inutiles et manquaient effectivement dans le monument primitif, *a fortiori* les pilastres étaient-ils superflus pour soutenir les petites voûtes des bas-côtés.

La coupe des piliers de Sainte-Anne, dégagés des additions anciennes ou récentes, présente la forme très simple d'une croix grecque que l'on voit dessinée par les gros traits de la figure ci-contre.



guère besoin de cette précaution. Dans les trois nefs vous trouvez uniquement des voûtes d'arête romaines. Les deux voûtes des bras du transept sont en berceau.

L'abside et la nef méridionales sont, comme dans les plus vieilles basiliques, moins larges et moins élevées que la nef et l'abside du nord.

L'ornementation extrêmement sobre se concentre sur les consoles, qui toutes, nous le répétons, appartiennent au monument primitif.

Sur les photographies vous pourrez voir, Messieurs, comment, en ajoutant un pilastre à chacun des piliers qui encadrent l'abside centrale, on fut obligé de faire avancer à moitié les vieilles consoles, où sont sculptés l'homme et le bœuf, et d'entailler ensuite à moitié le sommet du malencontreux pilastre.

Qu'on n'objecte pas même à l'antiquité de notre église la sculpture des symboles de saint Mathieu et de saint Luc. Les représentations d'êtres vivants inusitées après l'hérésie des iconoclastes sont, en effet, très rares dans les anciennes sculptures de l'Orient chrétien. Mais, ainsi que de nos jours, les chérubins à six ailes, les symboles évangéliques, firent jadis exception, comme on peut le constater encore dans la belle église du sixième siècle de Qalb-Louzeh, dans la haute Syrie (1).

Mais la coupole au moins, me direz-vous, n'est pas antérieure à Justinien ?

Il est inutile de le redire : des coupoles sans tambour, mais déjà élevées sur plan carré, existaient au quatrième siècle. Constantin construisit un dôme à l'intersection de la croix, dans la célèbre basilique des saints Apôtres, à Constantinople (2).

Or les architectes distinguent nettement les coupoles de Constantin des coupoles de la période justinienne, parce que celles-ci sont : 1° légères, 2° percées de nombreuses fenêtres, 3° fort développées et disposées pour attirer les regards. Ainsi dans la magnifique basilique de Sainte-Sophie, à Constantinople, tout l'intérêt se reporte sur la coupole et l'autel n'occupe plus qu'un emplacement secondaire (3).

Les mêmes caractères se remarquent dans l'église Sainte-Croix, près de Jérusalem, également attribuée à Justinien.

Au contraire, dans notre modeste basilique, le dôme, sans tam-

(1) V. *Missions catholiques*, n° 1227, p. 611. — *Voyage dans la Syrie septentrionale*, par le R. P. Jullien, S. J.

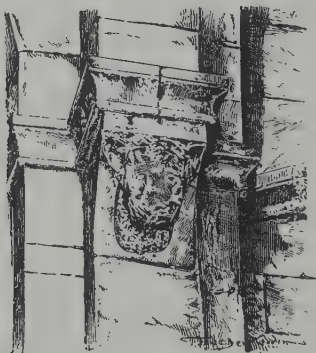
(2) V. *Architecture monastique*, par M. Albert Lenoir, 1^{re} partie, p. 253 et suiv.

(3) V. *Études sur l'architecture lombarde*, par M. de Dartain, 1^{re} partie, p. 34.

bour et sur pendentifs, est très épais et percé de quatre fenêtres seulement.

De plus, la coupole conserve son caractère religieux, sa disposition première : comme un dais immense, un vaste *ciborium*, elle recouvre l'autel et, sans doute aussi, comme dans les basiliques primitives, sans doute aussi la coupole recouvre la crypte, le tombeau.

Eh bien, Messieurs, si nos recherches sur l'âge de l'église sont exactes ; si les données architecturales concordent avec celles de l'histoire ; si, débarrassée des additions du neuvième siècle, notre petite basilique est vraiment constantinienne, la preuve de l'authenticité du tombeau de sainte Anne s'est avancée du douzième jusqu'au qua-



trième siècle. Dès lors, j'ai toute confiance. Car à l'arrivée de sainte Hélène les traditions apostoliques étaient vivantes encore. Les fidèles, le clergé surtout, veillaient sur le dépôt sacré : saint Jacques et saint Siméon, les deux premiers évêques de Jérusalem, étaient petits-neveux de sainte Anne !

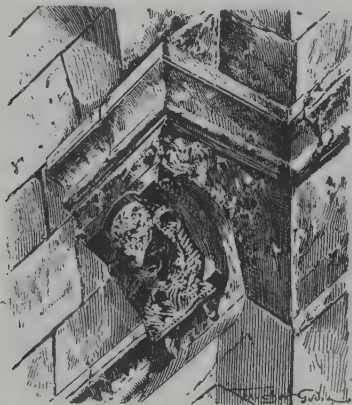
Mais quel dommage, Messieurs, que nous ayons oublié le langage mystérieux des symboles, si connu, si aimé dans les premiers âges du christianisme.

En ces derniers temps, M. Viollet-le-Duc et d'autres architectes et archéologues de la plus haute valeur ont reconnu que, dans les vieilles basiliques, le nombre des portes, des fenêtres, des assises, les dimensions elles-mêmes exprimées avec l'unité de mesures en usage, avaient leur signification mystérieuse. A plus forte raison, la moindre sculpture proprement dite, sera-t-elle l'expression d'une idée spéciale.

Déjà, il y a deux ans, en faisant connaître aux pèlerins français

la véritable maison natale de la très sainte Vierge, nous avons levé les yeux vers le symbole évangélique qui plane au-dessus de la crypte de la Nativité de Marie, et ajouté un témoignage monumental au témoignage écrit ou oral de tout l'Orient chrétien. Avec l'emblème de saint Luc, qui a écrit la généalogie de la sainte Vierge en rattachant son glorieux père Héli, ou Joachim, au premier père du genre humain, Adam « ... *qui fuit Heli... qui fuit Adam...* », nous avons compris que l'intention de l'architecte avait été de montrer ici la Conception, la Nativité de Marie, le paradis nouveau où naquit la seconde Ève, mère des vrais vivants (1).

Or, ces jours derniers, j'ai cru déchiffrer un autre hiéroglyphe,



un emblème extrêmement curieux et qui, d'après les explications que vous trouverez dans le *Dictionnaire des Antiquités chrétiennes* de Martigny, donnerait encore une voix à la pierre pour proclamer indirectement l'antiquité de notre basilique et directement l'existence en celle-ci d'un double tombeau.

Interrogez la première console que vous rencontrerez à droite en

(1) Mais qu'est-il besoin de textes pour vous, prêtres vénérables qui faites vos délices des Écritures sacrées? Regardez plutôt au sommet de ces piliers qui encadrent l'abside en soutenant la coupole. Vous y distinguerez un homme et un bœuf, sculptures d'une main peu exercée sans doute, mais chef-d'œuvre d'interprétation des saintes Écritures. Vous avez déjà reconnu les symboles de saint Matthieu et de saint Luc, qui nous ont laissé la double généalogie du Sauveur. Or, la généralité des interprètes modernes et contemporains s'accordent à reconnaître dans l'Évangile de saint Luc la liste des ancêtres de Marie, et dans le premier des aïeux du Sauveur (*qui fuit Heli*) celui que nous appelons saint Joachim, père de la sainte Vierge.

Comprenez-vous maintenant l'éloquent et mystérieux témoignage de ce symbole qui,

entrant dans l'église Sainte-Anne. Elle répondra : Ici reposent deux époux qui demeurent associés jusque dans la tombe. Cette phrase, me direz-vous, confirmerait merveilleusement votre thèse. Mais comment le ciseau d'un artiste a-t-il pu la sculpter ? A qui voudra étudier le symbolisme des premiers siècles chrétiens, je découvrirai le procédé aussi simple qu'admirable. La console représente un *volumen* roulé et placé en travers sur deux sandales inégales pour la forme et les dimensions.

J'assimilerai les sandales à la *plante des pieds*, ou aux *pieds* eux-mêmes qu'on trouve gravés sur les tombeaux chrétiens. Or, d'a-



près Martigny, ce rare et curieux hiéroglyphe désigne un tombeau. Que signifie-t-il au juste ? Les archéologues répondent diversement : Un tel s'est rendu à sa dernière demeure, ou, mieux encore, suivant un euphémisme usité dans le langage ordinaire : « *abiit*, il s'en est allé ».

La diversité des sandales indiquerait deux personnes différentes.

Quant au *volumen*, il est usité parfois dans les monuments relatifs

planant sur notre crypte, semble désigner le lieu de naissance de Marie, en proclamant les noms de son père et de ses ancêtres : *qui fuit Heli... qui fuit Adam* ? — Comprenez-vous comment Joachim est rattaché au premier homme, alors que de l'un et de l'autre sortirent, par un effet différent, mais prodigieux, de la puissance et de la bonté divines, la mère du genre humain, et la seconde Ève, mère des hommes régénérés, mère des vrais vivants ? Comprenez-vous maintenant ce témoin mystérieux qui contemple et désigne le paradis nouveau où le serpent n'eut point d'accès, et où parut pure et brillante comme l'aurore celle qui se nomma depuis l'Immaculée Conception ! *Tu gloria Jerusalem* !

au mariage, et dans plusieurs bas-reliefs de sarcophages bisomes on le trouve représenté dans la main de l'époux, et alors il signifie, croiton, le *contrat de mariage*. Or ce contrat, déposé sur le symbole d'un double tombeau, ne semble-t-il pas dire que l'association, la fidélité mutuelle ont persisté jusque dans la tombe?

Vous le voyez, Messieurs, avec le merveilleux symbolisme des vieilles basiliques, les pierres elles-mêmes prennent une voix. Et tandis que, au fond de l'église, on proclame : Ici, saint Joachim et sainte Anne vécurent et donnèrent la vie à la Vierge Immaculée; près du portail s'élève la voix d'un autre symbole. Ici, les saints époux moururent et furent ensevelis dans le même tombeau. *Lapides ipsi clamabant...!*

Et maintenant, Messieurs, éclairés par l'histoire et les monuments, descendons dans la crypte, et, pour la gloire de Dieu et l'honneur des saints parents de Marie Immaculée, commençons les fouilles.

Certaines pierres, plantées dans les parois rocheuses de la citerne mentionnée plus haut, avaient souvent sollicité nos regards. Munis de l'autorisation consulaire, mes confrères et moi, nous arrachâmes une de ces pierres informes. Quelle fut notre joie! Au lieu du rocher, nos outils rencontrèrent des déblais, puis le vide; nos mains palpèrent une cloison lisse et couverte de ciment. Je tairai les émouvantes péripéties du déblayement. Nous avons découvert une chambre taillée dans le roc et longue de six mètres; mais de crypte carrée, peinte, disposée en tombeau, pas la moindre trace.

Après la déception, nouvel espoir. Nous avons dirigé nos fouilles sous l'emplacement de notre autel latin. Mais dans les antiques basiliques, l'autel grec était placé, non pas au fond de l'abside, occupé par l'évêque et le clergé, mais bien au milieu du chœur, sous le centre de la coupole.

Nous creusâmes longtemps et péniblement vers ce point. Enfin, un beau jour, le 18 mars 1889, des indices d'une nouvelle crypte se révélèrent, et à travers une roche friable, notre barre de fer s'enfonça tout à coup, aussi loin qu'on put la porter. Une bougie, collée à l'extrémité de la barre, éclaira les parois droites d'une vaste chambre : C'était le Tombeau.

Le P. Varangot (je dois le nommer, car plus encore que mes autres confrères, il a été à la peine), le P. Varangot sollicita, en sa qualité de Breton, la faveur de pénétrer le premier dans le Tombeau de la patronne de la Bretagne. Je le suivis. Vous décrire la joie, l'enthousiasme de tous les Pères Blancs, est inutile.

Dieu nous avait guidé à travers deux mètres de maçonnerie an-

cienne ou récente, à travers un mètre de rocher, juste à l'angle sud-est, et au sommet de la chambre, au seul endroit qui ne fût pas comblé.

Inutile de vous la décrire, Messieurs; vous la connaissez par les récits anciens, et vous êtes tous invités à venir la voir.

Le déblaiement nous révéla pourquoi elle n'était plus signalée depuis 1666. Dans la partie occidentale, la couche rocheuse qui forme le plafond, s'étant effondrée sous le poids d'un pilier, alourdi encore par les restaurations, les maîtres du monument durent combler le vide et consolider par un large et solide béton le gros pilier qui soutient l'angle nord-ouest de la coupole.

A part cela, c'est bien la crypte vénérée et décrite dans les récits de pèlerinages.

Mais pas de reliques : il fallait s'y attendre. Les Bénédictines de Sainte-Anne, expulsées par Saladin, durent cacher soigneusement le pieux trésor.

La piété indiscreète des pèlerins a même détérioré l'endroit le plus sacré. Mais une entaille profonde, au milieu de la paroi orientale, marque nettement le lieu où, selon la coutume des Hébreux, les *loculi* ou le double *arcosolium*, furent pratiqués à l'origine.

On observe encore quelques traces de peinture.

Voici les dimensions de la chambre, dont les parois sont droites et taillées dans le rocher :

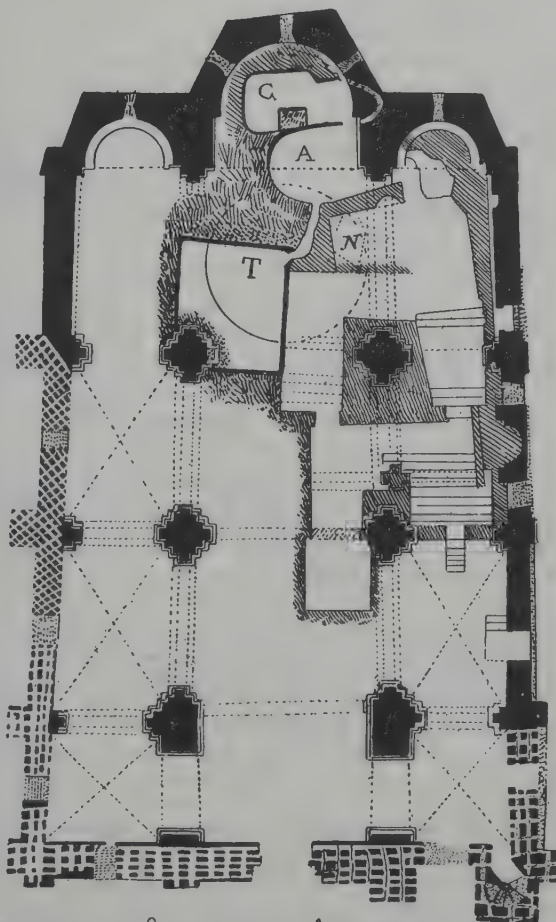
Hauteur	3 ^m ,60
Largeur	4 ^m ,90
Longueur.....	5 ^m ,60

La vaste salle est bien à *sept marches* au-dessous de la chapelle voisine, qui par une très large baie ménagée dans le roc, communiquait jadis avec le saint Tombeau.

Mais pourquoi décrire? Vous viendrez voir vous-mêmes.

Toutefois, remarquez sur le plan, la position admirable du Tombeau. Le coin sud-est paraît avoir servi de centre aux architectes pour tracer, par dessus, le chœur et la coupole : il semble juste sous le milieu du chœur, sous la clef de voûte de la coupole.

L'autel grec reposait primitivement sur l'un et l'autre sanctuaires : la Nativité de Marie et le Tombeau de sainte Anne, mais principalement sur ce dernier. Qui donc pouvait faire pendant au Berceau de Marie Immaculée, l'emporter même, sinon le Tombeau où reposaient les reliques de ses glorieux parents.

EGLISE S^{TE} ANNE. à JERUSALEM.

N. Crypte de la Nativité de la V. S. Vierge A. antique citerne
 G. Chambre découverte sous l'abside, le 1^{er} février 1889
 T. Tombeau de Sainte Anne, découvert le 18 Mars 1889.

On n'enterrait pas dans les maisons, diront les critiques. La Sainte Écriture rapporte que le prophète Samuel et le roi Manassès furent ensevelis dans leur maison. D'ailleurs, éloigné de deux mètres de la chambre de la Nativité, le tombeau pouvait se trouver sous le jardin de sainte Anne, jardin mentionné déjà par le Protévangile et contigu à la sainte maison.

Mais on n'enterrait pas dans les villes.

Oui, mais à la mort de saint Joachim et de sainte Anne, la colline de Bézétha était hors des murailles. Hérode-Agrippa construisit et acheva la nouvelle enceinte vers l'an 44 de notre ère.

On n'enterrait pas dans les villes ! C'est même la raison pour laquelle la sainte Vierge, mourant après l'an 44, ne put être ensevelie dans le sépulcre de sa famille, et qu'on dut choisir un sépulcre neuf en dehors des nouvelles murailles.

Arrêtons-nous, Messieurs, et réjouissons-nous.

Mes chers et bienveillants auditeurs, vous avez la primeur de la découverte du Tombeau de saint Joachim et de sainte Anne. Cette bonne nouvelle portera la joie dans tous les cœurs chrétiens : depuis la Russie qui a fourni à notre tradition le plus ancien témoignage de l'Europe, jusqu'à la catholique Bretagne, qui aime si passionnément sa glorieuse patronne.

Chrétiens de Jérusalem, vous pourrez prier, gagner les indulgences concédées *ab antiquo*, au Tombeau retrouvé de sainte Anne.

A Rome même et pour le Jubilé, elle causera de la joie, la découverte du Tombeau de saint Joachim, patron du très glorieux pontife Léon XIII.

Quant à la France catholique, comme elle sera contente ! Avec vous, Monsieur le Consul général, elle pourra constater que, loin d'avoir détérioré son domaine si riche en souvenirs, les Pères Blancs, gardiens de la Basilique nationale, ont retrouvé un des plus beaux fleurons, qu'un oubli trois fois séculaire avait soustrait à sa brillante couronne.

Léon CRÉ,

Missionnaire d'Afrique

BIBLIOGRAPHIE

REVUE DES LIVRES.

Die Schriftinspiration, von P. Dausch, *Priester der Diöcese Speier*. Freiburg im Breisgau, Herder, 1891. In-8°, VIII-242 p. — M. 3,50.

On accuse souvent le dogme catholique d'être stagnant et stérile; il suffit de parcourir ce livre pour se rendre compte de la variété étonnante d'opinions qui peuvent se produire sur un thème de foi admis par tous. L'auteur a cru opportun, après les brûlantes controverses des dix dernières années, d'exposer les différentes manières de voir touchant l'inspiration des Livres Saints, depuis les temps qui ont précédé le Christianisme jusqu'à nos jours.

L'ouvrage est donc plus historique que dogmatique. Il est divisé par le Protestantisme en deux grandes périodes : dans la première on énonce les principes fondamentaux de la doctrine : mais ni l'Écriture elle-même, ni l'ancienne exégèse juive, ni les Pères, ni même les théologiens scolastiques, n'ont soumis le concept de l'inspiration à une analyse rigoureuse et systématique, parce que nulle controverse importante ne s'éleva alors sur ce point. Cependant l'auteur distingue trois *stades* différents dans cette période, et rend justice aux efforts du moyen âge pour approfondir et coordonner la doctrine traditionnelle. La doctrine de saint Thomas est à peu près seule résumée; et en effet, traitant de la prophétie en général, il a merveilleusement exposé la théorie subjective de l'inspiration; selon la tendance de son temps, il s'occupe beaucoup plus du contenu de l'Écriture que de son origine et des sources humaines que les écrivains sacrés pouvaient avoir à leur disposition.

Dans le sein du Protestantisme, une affirmation outrée de l'inspiration verbale, qui équivalait à l'annihilation de l'auteur inspiré, amène une réaction rationaliste : aujourd'hui les opinions les plus divergentes se coudoient librement; quelquefois les protestants orthodoxes produisent encore des ouvrages que les catholiques liraient avec satisfaction, si l'autorité de l'Église n'y était rabaisée.

Chez les catholiques, M. Dausch distingue d'abord deux tendances, ceux qui pèchent par défaut, restreignant la notion de l'inspiration à une approbation subséquente; ceux qui l'outrent, en allant jusqu'à l'inspiration verbale. Parmi les premiers, on est étonné de rencontrer Calmet et Contenson. J'avoue que Calmet s'est exprimé d'une manière assez confuse; il n'exige pas une révélation constante spéciale et immédiate, mais il croit toujours nécessaire « une direction de l'Esprit Saint », qu'on peut très bien considérer comme une excitation à écrire. Entre ces deux extrêmes, l'opinion de la simple approbation subséquente étant aujourd'hui condamnée, le champ se resserre, mais quelle latitude encore!

L'auteur expose sans sympathie marquée les théories de Lenormant et du cardinal Newman, mais il paraît empêché de se décider entre la manière de voir plus libre de l'école catholique de Tubingue et ce qu'il nomme l'opinion plus traditionnelle, dominante aujourd'hui. Si je ne me trompe, dans la pensée de l'auteur, cette opinion

pourrait bien n'être pas dominante demain. Il a d'ailleurs reconnu avec Lugo (1) qu'une opinion, adoptée comme plus probable par la majorité des docteurs, peut être fausse. Aussi a-t-il soin de prémunir les théologiens contre une assurance trop optimiste : « On ne devrait pas d'ailleurs, surtout du côté purement dogmatique, méconnaître que des exégètes, des historiens, etc., tout à fait distingués, se trouvent dans les rangs des partisans de la théorie limitative : du port tranquille de la dogmatique, il est facile de poser un principe général, mais c'est ici surtout qu'est difficile la mise en pratique » (p. 178). C'était ce que disait Calmet (2) : « Ces théologiens qui ont distingué deux ou trois sortes d'inspirations, et qui conviennent avec les anciens Pères que toute l'Écriture est inspirée, et d'une autorité irréfragable, ne font que distinguer et éclaircir ce qui a été soutenu en gros par les Pères. Ils ne reconnaissent diverses sortes d'inspirations que pour répondre plus aisément aux Hérétiques »...

En somme, M. Dausch se contente d'une solution provisoire : « Une solution définitive ne sera possible que lorsque la recherche de la crédibilité humaine historique des saints Livres, la critique textuelle et réelle sera arrivée à des résultats tout à fait certains » (p. 241). Mais comment faire en attendant ? « En fait, avec les précautions recommandées, en sauvegardant l'absence d'erreur essentielle, on ne doit pas se montrer trop anxieusement préoccupé d'écarter toute tache humaine. Quand bien même le vase montrerait quelques traces de l'imperfection humaine, le contenu divin reste pur et saint » (p. 241). En d'autres termes, l'auteur s'en tient, en bon catholique, aux définitions de l'Église, mais il attend plus de lumière de l'étude approfondie de la Bible elle-même que des raisonnements *a priori* sur ces définitions.

Die Apostel geschichte, von Dr Joseph Felten, Professor der theologie an der Universität zu Bonn. Freiburg im Breisgau, Herder, 1892. In-8°, XII-463 p. — M. 8.

M. Felten s'est déterminé à écrire en constatant qu'aucun catholique n'avait commenté les Actes des Apôtres d'une manière complète, depuis Baelen et Patrizi.

Dans une introduction de cinquante-six pages, l'auteur traite les questions ordinaires, contenu et division du livre, son but, son auteur, ses sources, le temps et le lieu de la composition, la valeur historique et canonique, la chronologie, le texte, la littérature.

Le but des Actes des Apôtres, selon les expressions définitives de l'auteur, est « de démontrer historiquement le caractère divin et universel du Christianisme d'après son extension opérée par l'Esprit Saint, preuve qui est donnée dans ses rapports internes avec les deux apôtres qui étaient surtout connus de Théophile, et dont il connaissait l'action, c'est-à-dire des Apôtres Pierre et Paul » (p. 8). C'est mettre trop en relief le caractère apologétique d'une histoire, et par là-même la rendre suspecte à bien des gens. Cette notion est tirée du prologue de l'Évangile de saint Luc, dont le but aurait été « d'affermir Théophile dans la foi ». C'était peut-être le désir intime de son âme d'apôtre. Mais comment entendait-il atteindre ce résultat ? En procurant la plus exacte certitude historique. Son but véritable, du moins son but premier, était donc simplement celui de tout homme qui est digne d'écrire l'histoire : conserver dans un document irréprochable le souvenir des faits. C'est aux faits à agir ensuite sur l'esprit : s'ils ont un caractère divin, ils produiront la conviction dans l'âme ; l'essentiel, c'est que les faits soient certains ; l'auteur écrit pour nous donner cette sécurité. Cependant

(1) « Non repugnat aliquamdiu majorem scholasticorum partem, opinionem aliquam ut probabiliorē amplecti, quæ reapse falsa est ». (*De fide*, disp. XX, sect. III, n. 128).

(2) Diss. II, Pet. I. 24.

le but apologétique de l'auteur peut percer dans le choix des faits qu'il raconte, et il est impossible de méconnaître que la question des judaïsants était très présente à l'auteur des Actes qui ne manque aucune occasion de montrer que l'Église est ouverte.

C'est ce que M. Felten a indiqué par le mot *universel*; il n'est pas allé cependant très loin dans cette voie que les excès de l'école de Tubingue lui rendent très suspecte, peut-être trop suspecte. La crise qui a délivré le Christianisme du joug des observances mosaïques a été la plus grave de toutes dans l'histoire de l'Église. Si saint Jean a écrit son Évangile en vue des hérésies de son temps, pourquoi n'admettrait-on pas que saint Luc a voulu relever de préférence les faits, d'ailleurs certains, qui montraient dans cet affranchissement des âmes, l'œuvre du Saint Esprit par le ministère des deux grands apôtres, Pierre chef des douze, et Paul héritier de la doctrine de saint Étienne? Si l'apologie paraît dans les Actes, c'est plutôt, semble-t-il, pour confirmer un chrétien dans cette doctrine que pour montrer la supériorité du Christianisme sur les autres religions.

L'auteur des Actes est saint Luc; M. Felten l'établit par une suite de déductions très bien conduites. S'est-il servi de sources? Non, si on entend par là des récits écrits déjà publiés qu'il aurait insérés dans le sien; s'il s'agit de documents, il n'existe pas de raisons positives pour ou contre. Saint Luc a pu rapporter soit le sens, soit le texte de la lettre de Lysias (xxii, 26-30) ou du décret des apôtres (xv, 23-29); il a rendu le sens, mais non les termes, des discours qu'il reproduit. C'est pourquoi tous les discours, qu'ils émanent de saint Pierre, de saint Paul ou de saint Étienne, ont un peu la couleur du style de saint Luc. Comme on l'a soupçonné de les avoir forgés dans le genre Tite-Live, M. Felten met en relief ce qui appartient en propre à chaque orateur. Cette partie est intéressante : elle manque au commentaire de Crelier. Dans ce dernier commentaire, le seul que nous ayons produit en France depuis longtemps, on conserve sans la discuter la chronologie du P. Patrizi, qui mettait en l'an 30 le martyre de saint Étienne, en l'an 47 le concile de Jérusalem.

M. Felten croit que le récit des Actes s'étend de 30 à 63. Il assigne pour les deux points que nous venons de mentionner les années 37 et 51. M. Fouard avait déjà donné pour ces deux dates de solides raisons. L'année de la captivité de saint Paul dépend de la révocation de Félix, fixée par M. Felten à l'an 60.

Tout commentateur doit commencer par la critique textuelle; aucun texte imprimé ne mérite une confiance absolue. Lorsque les éditions de Tischendorf, Tregelles et Westcott-Hort sont d'accord, M. Felten les prend pour guides. Dans le cas de divergence, il discutera les leçons. Quoique les Allemands se piquent en général de donner une *littérature* très complète, notre auteur cite à peine quelques commentateurs récents.

Nous n'entreprendrons pas un examen détaillé du Commentaire. La méthode suivie est assurément meilleure que celle qui prévaut parmi nous. Nous reléguons pêle-mêle dans des notes les explications philologiques, historiques, théologiques : c'est dans ces notes seulement, qu'on croit permis de préférer une fois en passant le texte grec à la Vulgate. M. Felten donne d'abord une traduction du texte primitif, et indique en note les principales variantes, en tenant compte de la Vulgate comme il convient. Il développe ensuite librement le Commentaire selon l'importance des questions soulevées. Les sources sont soigneusement indiquées, l'auteur fait preuve d'une érudition vaste et sûre. Mais si nous n'avons rien en France d'aussi méthodiquement complet, nous avons cependant sur tel ou tel point, des pages plus originales et plus vivantes. Ce livre est fait de l'étude sérieuse d'un grand nombre d'autres livres. Les descriptions sont froides. Si l'auteur avait visité les ruines d'Éphèse, il ne dirait pas que

le misérable village d'Aya-soulouk est le seul reste de cette grande cité (p. 353); le théâtre dont le site admirable frappait de stupeur un de nos exégètes, inspire seulement à M. Felten cette réflexion : « Le théâtre d'Éphèse était particulièrement grand et pouvait tenir 250.000 hommes » (p. 360).

Cette réserve faite, nous croyons pouvoir considérer l'ouvrage de M. Felten comme faisant honneur à l'exégèse catholique.

Die Genesis, von Dr August Dillmann, *Sechste Auflage*. Leipzig, Hirzel, 1892. In-8°, xx-479 p. — M. 7,50.

Cette nouvelle édition, parue dans les derniers jours de 1892, atteste l'énorme succès du Commentaire de M. Dillmann. L'édition de 1886 avait cependant été doublée. De fait, il est impossible de comprendre dans un espace plus restreint une somme aussi étonnante de renseignements les plus variés. Les travaux les plus récents ont été utilisés par l'auteur. D'ailleurs il ne semble pas avoir changé son point de vue. Professeur de théologie, il tient une place à part entre les protestants conservateurs et l'école de Wellhausen. Aussi ne rejette-t-il pas tout à fait le mot de révélation. En revanche, la chose n'y est plus. C'est ainsi qu'il célèbre, par exemple, la supériorité du récit de la création hébraïque, plus élevé, plus digne, plus exact que tous les autres, simple, clair et vrai. Est-il révélé? « On peut désigner ce récit comme l'œuvre de l'esprit de révélation, en cela seulement qu'il ne pouvait être composé que là où Dieu était manifesté selon sa vraie nature » (p. 10 et 11).

C'est donc parce que les Hébreux possédaient de Dieu des idées justes que leur cosmogonie n'est pas une théogonie. M. Dillmann, passé maître en éthiopien, ne semble pas s'être occupé d'une manière spéciale des inscriptions eunéiformes. On dirait qu'il se tient en garde contre la prétention de quelques jeunes savants qui pensent tout résoudre par l'assyriologie. Cette défiance le sert assez bien, lorsqu'il refuse de voir dans la cosmogonie biblique une simple modification monothéiste de la légende babylonienne : il reconnaît à peine un fond commun aux deux récits. L'auteur décide de la même manière à propos du déluge, où les ressemblances sont beaucoup plus saisissantes, aussi son opinion est-elle moins ferme : il conclurait avec plus d'assurance si on connaissait la forme du récit en Syrie et en Asie Mineure.

Il reconnaît que le déluge chaldéen a des points de contact avec deux des sources qu'il croit suivre pas à pas dans la Genèse, sans nous dire comment on peut expliquer ce phénomène. Cette destination des sources est d'ailleurs la partie que l'auteur semble avoir développée avec le plus de soin. Il désigne par la lettre A l'Elohiste que Wellhausen nomme le Lode sacerdotal, ou l'écrit fondamental. Loin de se rendre aux théories de Graf qui ont entraîné M. Maspéro et presque Renan, M. Dillmann avance que cet écrit appartient certainement au temps des rois dans sa forme originale (p. xi). La lettre B marque le second Elohiste, ou livre de l'histoire légendaire israélite; il est antérieur au septième siècle.

Le Iahviste (C) se distingue de A par son caractère prophétique, de B par son ton judaïque. Il suppose la préexistence de B auquel il se rattache. Il est du temps des grands prophètes. Les divisions n'épuisent pas la matière. Il faut encore reconnaître les altérations partielles et le travail du rédacteur. M. Dillmann ne manque jamais de discuter la question de composition pour chaque morceau. Cela vaut assurément mieux que de parler au nom d'une science prétendue dont les raisons ne paraissent jamais; mais cela ne laisse pas d'être assez embarrassant, et il faudrait reconnaître que l'incertitude qui règne sur les détails jette de l'ombre sur les conclusions générales. Aussi la paix n'est pas signée, comme on voudrait nous le faire accroire, entre les critiques. C'est ainsi que la Bénédiction de Jacob, un morceau capital, est

considérée par MM. Tiele et Maspéro comme l'œuvre des tendances israélites qui régnaient dans le royaume du Nord sous les rois. M. Dillmann la regarde comme antérieure au temps où il place les auteurs du Pentateuque, mais pense qu'elle a été recueillie par C le Judéen.

Si la critique littéraire occupe une si large place, les rapprochements historiques ne sont pas négligés : cependant le lecteur catholique français trouvera ces renseignements avec plus d'abondance et de pittoresque dans les ouvrages de M. Vigouroux sur la Bible et les découvertes modernes. En somme, il y a beaucoup à puiser dans ce Commentaire, et s'il y a quelque chose de pénible à voir ainsi disséquer la Bible par un professeur de théologie, sans que l'idée divine apparaisse, il faut regretter aussi que nous ne possédions aucun Commentaire philologique du texte hébreu de la Genèse. Un pareil travail serait plus utile que tout autre et préparerait la solution de bien des questions.

לשון הספרים Záhľadové hebrejského jazyka biblichého. (Principes de l'hébreu biblique), par le Dr Jar. Sadláček, professeur suppléant à l'Université imp.-roy. des Bohêmes à Prague. Libr. de Fr. Styblo. In-8°, 219 p.

Nous faisons mention de cette publication parce que c'est la première grammaire hébraïque en langue bohême. L'auteur a pour but l'enseignement pratique de l'hébreu et il cherche à y répondre par une grammaire précise et succincte. Les exercices ou lectures bibliques se trouvent enchaînés dans le texte grammatical, afin que l'étudiant ne les omette pas. L'arrangement systématique est bon ; l'auteur a suivi en cela, comme on le voit, les meilleurs grammairiens. Dans les conjugaisons l'auteur commence par la première personne du singulier, parce qu'il veut s'adapter aux étudiants qui ont l'habitude d'apprendre le verbe de cette manière. Cependant il nous semble que les auteurs qui commencent par la troisième personne rentrent plus dans l'esprit des langues sémitiques. Nous croyons que cette grammaire sera d'une grande utilité aux Bohêmes, qui ont été obligés jusqu'à présent de se servir de grammaires écrites en langues étrangères, et nous félicitons l'auteur d'avoir enrichi une littérature qui d'ailleurs n'est pas la plus pauvre parmi les langues littéraires.

Commentaire sur les épîtres de saint Paul aux Colossiens, aux Éphésiens et à Philémon, par Hugues OLTRAMARE, professeur à l'université de Genève — 3 vol. in-8° de IX-466, CXXVIII-417, 467 p. Paris, 1891-1892, Fischbacher. — 30 francs.

Le docteur Hugues Oltramare, professeur à l'Université de Genève, décédé en février 1891, avait consacré sa vie à l'étude du Nouveau Testament, et en particulier à celle des épîtres de saint Paul. Outre divers travaux moins importants, on lui doit une *Version nouvelle du Nouveau Testament*, 1873, un *Commentaire sur l'épître aux Romains*, 2 vol., 1881-1882 (2^e éd.), et un *Commentaire sur les épîtres aux Colossiens, aux Éphésiens et à Philémon*, 3 vol., 1891-1892. C'est de ce dernier travail seulement que nous allons parler. Il se compose de deux parties : d'introductions et de commentaires. Que cette seconde partie soit très complète, très bien informée, que l'on y puisse trouver des renseignements nouveaux et de valeur tant au point de vue philologique que théologique, nous le reconnaissons volontiers ; nous ne nous y arrêterons pas cependant, car ce commentaire, émané de la plume d'un théologien protestant, présente sur la doctrine de saint Paul des vues, sur lesquelles nous aurions trop souvent des réserves à faire. Nous préférons étudier plus en détail les introductions, qui sont faites de main de maître, et sur lesquelles nous pourrions plus facilement

être d'accord avec l'auteur. Elles sont précieuses d'ailleurs, car M. Oltramare, bien au courant des travaux les plus récents de la critique rationaliste, n'a pas craint de prendre corps à corps, de discuter pied à pied les diverses hypothèses imaginées à propos des épîtres aux Colossiens et aux Éphésiens, et d'en montrer le peu de solidité. Et certes il y a eu du mérite, car il est peu d'écrits du Nouveau Testament qui aient été soumis à une critique plus acérée et plus minutieuse, et à propos desquels on ait soulevé autant de questions.

Et d'abord, à quelle époque et en quel lieu ont été écrites les épîtres aux Colossiens, aux Éphésiens et à Philémon? Ces trois épîtres marchent ensemble, car elles se supposent l'une l'autre. M. Oltramare croit qu'elles ont été écrites en l'an 62 et à Rome. C'est l'opinion traditionnelle, et quoique, actuellement, plusieurs critiques les font envoyer de Césarée, les arguments en faveur de cette dernière opinion ne sont pas suffisants pour nous faire abandonner le sentiment traditionnel.

Quant au but que visait saint Paul, il semble facile de l'établir. Quoique les épîtres aux Colossiens et aux Éphésiens diffèrent assez sensiblement par leur contenu, elles ont bien des parties communes et ce sont les mêmes adversaires que combat l'apôtre. Ce ne sont pas, comme on l'a cru, des philosophes épicuriens ou pythagoriciens ou platonico-stoïciens; ce ne sont pas des esséniens ou des disciples de Jean-Baptiste, ce sont des judéo-chrétiens et des pagano-chrétiens, épris de spéculations transcendantes sur les anges et la hiérarchie des êtres médiateurs entre Dieu et le monde, et adonnés à des pratiques ascétiques. Dans l'épître aux Colossiens saint Paul combat plus directement ces faux docteurs, tandis que dans l'épître aux Éphésiens il met en garde contre eux par l'exposition positive du plan que Dieu a réalisé dans le monde et de la place que le Christ occupe dans la création. Le résumé de l'enseignement des deux épîtres est que « tout est dans le Christ ».

Quant aux Églises auxquelles ont été adressées les épîtres, s'il n'y a pas doute pour l'épître aux Colossiens, il n'en est plus de même pour celle aux Éphésiens. A dire vrai, il y a même de fortes préventions contre cette attribution. Et d'abord dans le passage I, 1, « aux saints qui sont à Éphèse », ἐν Ἐφέσῳ ne se lit pas dans les deux plus anciens manuscrits, Vaticanus et Sinaiticus, et dans le codex 67 de la bibliothèque de Vienne; Origène et saint Basile ne paraissent pas avoir connu ces mots. Ce qui est plus grave, ce sont les arguments tirés de l'examen de l'épître elle-même. Saint Paul était demeuré trois ans à Éphèse, où il fonda une communauté chrétienne très florissante. Il y était très aimé, ainsi qu'en témoignent les adieux touchants qu'il fit aux pasteurs d'Éphèse, réunis à Milet (*Actes des Apôtres*, xx, 37). Or, dans cette épître, qui aurait été écrite à des chrétiens qu'il avait évangélisés le premier, l'Apôtre, contrairement à son habitude en pareille occasion, ne fait aucune allusion à ses anciens rapports avec les Éphésiens, il ne leur envoie aucune salutation nominative. On dirait qu'il parle à des gens qu'il ne connaît pas et qui ne le connaissent pas. Il semble même que c'est par un tiers qu'il a entendu parler de leur foi et de leur charité; il leur répète ses enseignements les plus fondamentaux comme des doctrines qu'ils ignorent, il leur apprend même qu'il a reçu la mission spéciale d'évangéliser les Gentils. Bref, il se tient dans des enseignements généraux applicables à toute communauté chrétienne.

Frappé de ces considérations, M. Oltramare en conclut que l'épître aux Éphésiens n'a pas été adressée spécialement aux chrétiens d'Éphèse, mais que c'est une lettre circulaire qui a dû faire le tour des principales cités phrygiennes de l'Asie proconsulaire, passer à Laodicée et enfin s'arrêter à Éphèse, dont elle a gardé le nom. Nous reconnaissons qu'en effet cette épître se place à un point de vue très général et ne pa-

rait pas s'adresser à un cercle restreint de lecteurs; nous croyons aussi qu'elle était destinée à être lue dans les communautés chrétiennes avoisinant Éphèse, mais pourquoi n'aurait-elle pas été envoyée directement et en premier lieu à Éphèse? Cette opinion sauvegarderait la tradition qui la croyait adressée aux Éphésiens et en même temps expliquerait le caractère particulier de cette épître.

Mais venons-en à l'authenticité des deux épîtres, question de la plus haute importance et à laquelle M. Oltramare a accordé une attention toute spéciale. Il rappelle d'abord toutes les attaques dont elles ont été l'objet, et la conclusion est que l'on ne s'entend ni sur l'époque et le lieu de la composition de ces épîtres, ni sur le but et les destinataires de ces écrits; on n'est pas même d'accord pour savoir s'ils sont du même auteur ou de deux auteurs différents.

De là, M. Oltramare passe à la discussion des objections. L'évidence externe étant nettement en faveur de ces deux épîtres, puisqu'elles ont pour elles le témoignage des Pères de l'Église depuis saint Ignace martyr, et des hérétiques depuis Marcion, c'est sur l'examen interne qu'on s'appuie pour les dénier à saint Paul. Et d'abord, l'épître aux Éphésiens (nous nous en tenons à celle-là) présente une série de mots qui se rencontrent plus ou moins fréquemment dans le Nouveau Testament, mais qui ne se rencontrent que rarement, voir même jamais dans les autres écrits de saint Paul, ou qui, s'ils s'y retrouvent, y affectent un sens différent. On peut même signaler trente-huit mots qui appartiennent en propre à cette épître et ne se retrouvent ni dans les autres épîtres, ni dans le Nouveau Testament. Ceci ne peut nous émouvoir. Ces phénomènes se produisent d'une manière plus ou moins saillante dans toutes les épîtres de saint Paul, dans les quatre épîtres incontestées comme dans les autres, de sorte que nous ne comprenons pas pourquoi ils pourraient faire planer une ombre de soupçon sur l'épître aux Éphésiens. Au contraire; s'ils ont en soi quelque valeur, ils en attesteraient bien plutôt l'authenticité, puisqu'ils sont communs à toutes les épîtres de saint Paul. Ils résultent fort naturellement du petit nombre d'écrits de saint Paul que nous possédons et de la spécialité du sujet traité dans chaque épître, ainsi que de la liberté de l'écrivain, de l'étendue plus ou moins grande de son vocabulaire, de son originalité, de sa disposition du moment; enfin ils ont toujours quelque chose de fortuit. Ils peuvent être curieux et même intéressants à noter; mais ils ne sauraient, dans la mesure où ils se présentent ici, soulever le moindre scrupule contre l'authenticité de l'épître aux Éphésiens. D'autre part, on peut relever dans l'épître, en faveur de l'authenticité, une série de vingt mots qui appartiennent au pur vocabulaire de Paul et ne se rencontrent que dans ses écrits.

On a fait remarquer aussi qu'il y a des liaisons syntactiques et des formes particulières étrangères à la manière de saint Paul, que les phrases y sont d'une longueur démesurée, les mots accumulés sans raison plausible. En réalité, on trouve dans les autres épîtres des formes analogues; quant à la construction embarrassée des phrases, elle est caractéristique de la manière de l'Apôtre, toutes les fois qu'il s'en tient à l'exposition doctrinale; son style ne devient vif et ses phrases courtes, que lorsqu'il discute ou donne des conseils moraux. De la forme de cette épître on passe à ses enseignements. On a voulu y retrouver des doctrines gnostiques, nées seulement au deuxième siècle; rien n'est moins exact. Ce qui a induit en erreur, c'est que les gnostiques du deuxième siècle ont emprunté à l'Apôtre quelques-unes de ses expressions, en leur donnant un sens tout différent. On prétend aussi qu'il y est enseigné un universalisme qui n'est pas celui de saint Paul, que la foi n'y est pas représentée comme le principe exclusif de la justification. M. Oltramare discute toutes ces allégations et conclut de son examen long et minutieux que tout est en faveur de l'authen-

ticité de ces épîtres. Quand on voit la manière dont ces épîtres ont été étudiées, épluchées, fouillées en tout sens du commencement à la fin, par tant d'hommes d'une science incontestable, qui ont déployé dans cette recherche tant de talent, d'érudition et d'ardeur pour n'arriver, en fin de compte, qu'à signaler quelques particularités, comme il s'en rencontre dans toutes les épîtres, nous ne pouvons nous empêcher de nous sentir bien affermis dans la pensée que cette épître est l'œuvre de saint Paul. Il faut assurément qu'elle soit bien de lui pour avoir pu supporter victorieusement une pareille épreuve. Du reste, ce résultat était à prévoir. Il concorde avec la tradition ecclésiastique universelle.

Restent à expliquer les rapports frappants qui existent entre les deux épîtres. Ici encore on a donné des solutions diverses. Après une étude aussi complète que détaillée des passages parallèles, M. Oltramare pense que tout s'explique par ce fait que les deux lettres ont été écrites à une même époque et pour répondre à une situation identique; quant aux différences, elles sont dues à la diversité des destinataires.

Nous nous arrêterons là dans cette analyse du travail de M. Oltramare; nous en avons assez dit pour montrer la haute valeur de cette contribution à l'étude des épîtres pauliniennes. Terminons en louant la probité scientifique de l'auteur, la sûreté de sa critique, la justesse et la modération de ses vues.

E. JACQUIER.

The witness of the Epistles, a study in modern criticism, by J. K. KNOWLING. — In-8° de XII, 451 p. Longmans, Green; Londres, 1892. — 18 fr. 75.

Le titre qu'a donné M. Knowling à son travail, — *le Témoignage des épîtres*, — n'en dit pas clairement le but et le contenu. Ce qu'il a voulu, c'est de montrer le témoignage que les quatre grandes épîtres, celles aux Corinthiens, aux Galates et aux Romains, nous apportent sur la nature, la vie et la doctrine de N. S. Jésus Christ. Et ce témoignage est de la plus haute importance, puisque saint Paul était un témoin contemporain, impartial et bien informé. Que deviennent alors les hypothèses rationalistes sur Jésus, produit de la conscience chrétienne, sur le caractère légendaire des récits évangéliques? Les critiques rationalistes ne se sont pas dissimulé la valeur de ce témoignage, et ont même avoué qu'ils ne savaient comment l'expliquer. M. Knowling, après avoir constaté cette attitude du rationalisme va, une fois de plus, rechercher dans les épîtres de saint Paul les croyances de la primitive Église sur Notre Seigneur; mais, comme ses adversaires ne tiennent pour authentiques que les quatre grandes épîtres, c'est de celle-là seulement qu'il extraira ses textes. Et même, avant d'aller plus loin, il discutera très en détail et même un peu minutieusement, les objections qui ont été faites récemment contre l'authenticité des épîtres pauliniennes par Bruno, Bauer, Pierson et Naber, et celles de Loman, Steck et Volter contre les épîtres aux Galates et aux Romains.

Ses positions solidement établies, il étudie le témoignage que saint Paul nous apporte sur la nature et l'incarnation de Jésus-Christ, sur sa vie et sa doctrine, sa mort et sa sépulture, sa résurrection, son ascension et son second avènement. En résumé, saint Paul nous répète tout ce que nous avaient déjà appris les quatre Évangiles; on pourrait l'appeler le cinquième évangéliste. Comme eux il sait que Jésus-Christ était fils de David, qu'il était né d'une femme et né sous la Loi, que son ministère se borna aux Juifs; qu'il vécut dans la pauvreté, qu'il était doux et bon, qu'il fut trahi par un de ses disciples, abreuvé d'outrages par ses ennemis, qu'il fut mis à mort au temps de Pâques, qu'il est ressuscité et qu'il a apparu à plusieurs de ses apôtres et de ses disciples. Il rappelle en détail l'institution de l'Eucharistie, il cite des paroles du Seigneur,

il en appelle à l'autorité de Jésus-Christ, tels que nous le représentent les évangiles.

De cet exposé ressort naturellement la question de savoir quelles ont été les sources où l'Apôtre a puisé ses enseignements. Quoique nous dussions faire une part très grande à la révélation, surtout en ce qui concerne l'interprétation et la signification des faits évangéliques, on ne peut nier que saint Paul a dû connaître ceux-ci par l'enseignement des Apôtres ou des autres chrétiens. Il est difficile de savoir s'il a connu et entendu Jésus Christ, mais il est certain qu'aucune des doctrines du Sauveur ne lui était inconnue et cela même avant sa conversion. S'il en avait été autrement, on ne s'expliquerait pas son acharnement à poursuivre les chrétiens. Il avait bien compris que cette doctrine portait un coup fatal au pharisaïsme. Si, après sa conversion, il n'en avait pas été instruit dans le détail, aurait-il pu défendre en face de tous l'admission des Gentils à l'Évangile? N'aurait-il pas eu à craindre qu'on ne lui opposât une parole du Seigneur qui y aurait été contraire?

Mais d'où venait à saint Paul cette connaissance de l'Évangile? Il semble probable qu'il a eu entre les mains un Évangile écrit, mais il est possible aussi que cette connaissance des faits lui soit venue par la tradition, soit celle d'où sont sortis les synoptiques, soit celle qui a donné naissance à l'Évangile de saint Jean.

Ce rapide résumé n'a pu qu'effleurer les questions nombreuses et importantes qu'a traitées à fond M. Knowling. Il a épuisé pour son travail tous les ouvrages qui ont été écrits sur ces matières depuis cinquante ans tant en Angleterre qu'à l'étranger. Il connaît en entier la littérature de son sujet; ce qu'on pourrait lui reprocher, c'est de ne pas avoir fait une œuvre assez personnelle, et de ne pas avoir fondu en un tout les opinions d'autrui; elles restent un peu trop à l'état divisé. Le livre n'en sera, il est vrai, que plus utile à ceux qui voudront connaître ce que pensent actuellement les savants de toute opinion sur la nature, la vie et la doctrine de Notre-Seigneur Jésus-Christ.

E. JACQUIER.

REVUE DES REVUES (1).

Revue des études juives. — M. Halévy a fait paraître pour la dernière année dans la *Revue des études juives* ses très intéressantes *Recherches bibliques*. Selon sa méthode habituelle, il cherche à rétablir le texte primitif, l'interprète, et en tire généralement quelque conclusion contre les excès de la critique négative.

En janvier-mars (1892), il s'agit d'Ézéchiél (16 et 18). Selon M. Halévy, la Jérusalem dont l'histoire est décrite sous l'allégorie d'une jeune fille épousée par Dieu et infidèle n'est pas la ville de Jérusalem, ni le royaume de Juda, c'est la dynastie davidique, qui commença humblement à Hébron, pays peuplé surtout d'Amorrhéens et d'Héthéens. Le premier avertissement qu'elle reçoit des Philistins après ses désordres eut lieu sous Joram (II Par. xxi, 16). M. Halévy en conclut « qu'Ézéchiél connaissait littéralement l'histoire de l'immigration d'Abraham telle qu'elle est racontée dans le texte de la Genèse tel que nous le possédons aujourd'hui, et qu'il fait une allusion des plus claires à un événement du règne de Joram qui ne se trouve aujourd'hui que chez l'auteur des Chroniques, ce qui prouve pour toute personne

(1) Ce bulletin n'a pas pour but de donner, comme les Revues spéciales bibliographiques, des renseignements techniques, précis et complets, mais seulement d'indiquer le mouvement des études dans ses principales tendances.

impartiale, que cet auteur, accusé de mensonges et d'inventions tendancielles par l'école critique la plus récente, a puisé à d'anciennes sources authentiques ». Ces conclusions ne sont pas pour nous déplaire, mais on ne voit pas bien sur quoi repose l'interprétation. Si Jérusalem n'est pas la ville représentant tout le royaume de Juda comme capitale, pourquoi sa situation topographique est-elle localisée avec Sodome à droite, et Samarie à gauche (v. 46). La dynastie de David avait-elle Samarie pour sœur aînée? La Jérusalem du chapitre XVI est bien sans doute la même qu'au chap. XXIII : mais les désordres de cette dernière ont commencé en Égypte, avant l'Exode (XXIII, 2). Il paraît impossible de ne pas rapprocher l'allégorie d'Ézéchiel de celle d'Osée : or dans Osée, il ne s'agit pas de la dynastie davidique, mais de la nation comparée à Chanaan, le marchand frauduleux (Os., XII, 7). Il semble donc qu'Ézéchiel applique spécialement à Juda-Jérusalem les mêmes figures et la même comparaison. Quant aux changements de texte et aux reconstitutions, c'est assurément un emploi légitime de la science, et il faut avouer que peu de personnes peuvent s'y livrer avec l'aisance et la sûreté philologique de M. Halévy. Cependant il ne paraît pas tout à fait à l'abri du reproche qu'il adresse à M. Cornill d'altérer sans raison suffisante un texte généralement correct.

Au verset 3 et 4, M. Halévy change מלדתך en תלדתך : la différence est peu appréciable pour le sens. Plus loin le texte hébreu porte : On n'a pas coupé ton cordon ombilical; M. Halévy : Ton nombril ne fut pas attaché; la raison du changement est que la première opération n'est pas aussi nécessaire que la seconde. Mais les anciens traducteurs savaient cela aussi bien que Raschi.

Au verset 6, au lieu de : Et je te dis : vis malgré ton sang, et je te dis : vis malgré ton sang, M. Halévy propose de retrancher le premier « dans ton sang » et le second « je te dis ». Il reste : Je te dis : vis, vis, malgré ton sang. On ne peut nier que la répétition du texte massorétique ne soit forcée. La Vulgate a essayé aussi de tourner la difficulté. Mais les Septante et la version syriaque n'ont qu'une fois « et je te dis : vis dans ton sang ». Dès lors, s'il faut faire une correction, ne vaudrait-il pas mieux s'appuyer sur les Septante? La répétition de tout le membre de phrase s'explique bien par une erreur de copiste, mais non l'insertion de deux mots à deux endroits.

Au verset 30, l'auteur a bien raison de ne pas adopter la correction de M. Cornill « Que me fait ton alliance? » au lieu de : « Que ton cœur est flétri ». Mais je ne comprends pas qu'il remplace cette leçon suffisante par cette autre : « Combien est misérable ta flamme ! » parce que misérable comme sens figuré de *fané*, de *pourri*, ainsi que l'admet M. Halévy, ne convient guère à une *flamme* ni à des *ardeurs*. Nous ne pourrions, sans dépasser les limites d'une notice bibliographique, poursuivre cet examen; nous voulions seulement, tout en faisant nos réserves théologiques, appeler l'attention sur ces brillants articles où un certain esprit conservateur et l'indépendance la plus entière sont réunis d'une manière très originale : nous en attendons la suite dans la *Revue sémitique*.

Dans les numéros 47 et 48 de la même *Revue des études juives*, une importante étude de M. Maurice Vernes sur le Cantique de Débora. C'est un nouvel épisode, et fort intéressant, des fluctuations de la critique. L'école de Graf se plaisait à opposer au récit en prose du chapitre IV des Juges, le Cantique de Débora. Ce dernier avait décidément leur faveur. Renan le tenait pour authentique au sens strict du mot. Reuss lui reconnaissait la plus haute antiquité (XII^e s. av. J. C.). Wellhausen s'était plu à opposer des allures spontanées au ton officiel et théocratique de la prose. Il n'avait pas donné moins de neuf raisons, pour prouver que le chapitre IV est un exemple de la manière dont l'histoire se déforme avant d'arriver au grand remaniement sa-

cerdotal. Dans le Cantique, Débora agit, négocie, emploie des moyens humains, l'action de la Divinité est aussi plus richement colorée, Sisara meurt debout. Dans le récit en prose, Débora n'est plus qu'une prophétesse, Jael tue Sisara endormi ; l'action se termine par l'intervention mécanique de Iahvé, etc. M. Maurice Vernes n'épargne pas cette singulière critique. Son analyse du poème, l'examen minutieux des expressions, l'amène à cette conclusion que le poète connaissait le chapitre IV. Mais il y a plus ! « La manière dont le poète a exprimé sa pensée est très aisément intelligible pour quiconque connaît les livres mosaïques, et nous devons supposer que l'auteur les avait sous ses yeux. Mais nous avons le droit d'être plus affirmatif encore et de déclarer que notre texte deviendrait inexplicable, si l'auteur du Cantique n'avait pas consulté les livres de l'Exode et des Nombres ». On voit que, pour l'interprétation, M. Vernes se rapproche sensiblement de l'exégèse traditionnelle. Ainsi M. Reuss avait cru que Iahvé résidait au Sinaï d'où il vient au secours de son peuple. M. Vernes s'inscrit en faux contre la prétention qui fait du Sinaï la résidence ordinaire de la Divinité ; « les livres bibliques n'en contiennent pas la moindre trace ». Le v. 8 est très exactement traduit : « S'il choisit des dieux nouveaux, alors la guerre est aux portes », et comment : « Israël a abandonné le Dieu de ses ancêtres, le Dieu du Sinaï et de la merveilleuse conquête du Chanaan, pour faire élection de divinités nouvelles et mensongères ».

Mais alors, dira-t-on, c'est une preuve de l'authenticité du Pentateuque ? Pas précisément, parce que l'auteur place la composition du Cantique « au quatrième, sinon au troisième siècle avant notre ère ».

On ne peut nier que M. Vernes a très heureusement exposé l'harmonie du Cantique de Débora, avec le récit en prose et la situation telle qu'elle résultait de l'action et des écrits de Moïse dans leur contenu essentiel. Pour le moment, nous laissons à ses adversaires assez maltraités, le soin de relever l'antiquité du poème. Le simple exposé de la question montre une fois de plus de quelle nature est l'accord prétendu des exégètes non catholiques ; il n'existe assurément pas, ni sur l'histoire de la langue, ni sur l'histoire des influences littéraires, à dix siècles près.

Les conclusions de M. Vernes sur le Cantique de Débora sont étendues par M. Isidore Loeb à tous les morceaux épiques insérés dans la prose. Ce savant, dont la perte a été vivement sentie par la *Revue des études juives*, a essayé d'établir dans une série d'articles, la modernité des Psaumes. Son *criterium* consiste à reconnaître dans les écrits dont il veut déterminer la date, les traits qui marquent selon lui la *littérature des pauvres*. Ce cycle littéraire appartient au temps du second Temple. C'est à cette époque que M. Loeb attribue le Cantique de la mer Rouge, la Bénédiction de Moïse, le Cantique de Débora, la Bénédiction de Jacob elle-même. Tant pis pour les savants qui, ayant renoncé à la solution traditionnelle, cherchent à quel moment ces poèmes ont été composés : « C'est grand pitié de voir les savants du plus grand mérite s'évertuer et perdre leur temps à chercher le point historique précis auquel conviennent la Bénédiction de Jacob ou la Bénédiction de Moïse ». Tous ces poèmes, au lieu d'être de vénérables débris de l'inspiration naïve des âges anciens enchâssés dans une prose plus moderne, ne sont que le produit très raisonné d'une poésie officielle. Il faut encore reconnaître que M. Loeb a beau jeu, quand il enferme dans un réseau inextricable les exégètes qui attribuent la Bénédiction de Jacob à un écrivain du Sud, et celle de Moïse à un écrivain du Nord. Il aurait pu dire ou *vice versa*, car l'autre système a été soutenu pour la Bénédiction de Jacob avec la même vraisemblance ! Le défaut capital de l'argumentation de M. Loeb me paraît être d'attribuer à la même époque tous les morceaux entre lesquels il trouve des traits de ressemblance ; l'imita-

tion se rattache au passé, un cycle littéraire suppose des écrits antérieurs, et puisque l'histoire de la langue est si peu fixée, on ne peut considérer à coup sûr comme modernes les expressions qui se trouvent en effet dans les auteurs modernes. Mais là encore, nous laissons la parole à M. Dillmann qui paraît plus spécialement mis en cause.

Fr. M.-J. L.

Revue thomiste. — *Programme.* — Il n'est peut-être pas en France un Dominicain à qui l'on n'ait tenu vingt fois ce langage : « Fondez donc une Revue, et que S. Thomas ait enfin parmi nous son organe en quelque sorte officiel. Vous parlez, mais les paroles s'envolent; vous écrivez des livres, mais les livres sont trop longs à lire, et se font trop attendre. Venez donc en aide, par une publication périodique sérieuse, à tant d'hommes de science, à tant d'esprits distingués dans le monde, qui, n'ayant pas eu jusqu'ici la bonne fortune de pouvoir étudier les œuvres de S. Thomas, désirent pourtant y être initiés, et ne voudraient à aucun prix rester étrangers à la pensée de l'illustre Docteur sur tous les graves problèmes qui passionnent et tourmentent notre temps... »

« Léon XIII répète avec une insistance qui commande l'attention, que nous devons revenir à S. Thomas, que ses principes peuvent seuls préserver la science humaine de la ruine et lui assurer le vrai progrès; que sa doctrine seule renferme le secret de réconcilier la Raison et la Foi et de résoudre les difficultés les plus graves de l'heure présente, soit dans l'ordre théorique, soit dans l'ordre pratique : montrez que le Pape a vu juste; et par une exposition claire, ample, appropriée à l'état d'esprit de nos contemporains, aidez les penseurs de bonne volonté, — ils sont nombreux, — à revenir ou à se maintenir dans le chemin de la vérité... »

La plupart de ces réflexions qu'on nous faisait tout haut, nous nous les étions déjà faites tout bas : ce sont elles qui ont déterminé la fondation de *La Revue Thomiste*, en lui marquant du même coup le but à atteindre et les moyens à prendre pour y parvenir.

Le but à atteindre est celui-ci : aider la science à demeurer ou à redevenir chrétienne, aider les savants à rester ou à devenir croyants : contribuer pour une part, si modeste qu'elle soit, à procurer aux esprits cultivés de notre temps la possession plus certaine et plus large du bien précieux entre tous : la Vérité, la Vérité sur les réalités les plus hautes, la Vérité telle que la donnent la Science et la Foi réunies.

Nous comprenons la grandeur d'une telle entreprise, nous comprenons que la tenter nous fera peut-être traiter d'audacieux, et accuser par quelques-uns de présomption et de témérité; mais nous comptons aussi que son excellence, nous pourrions dire sa nécessité, sera notre excuse devant ceux qui nous jugeront; tout comme nous espérons qu'elle sera un motif, pour Dieu, de nous assister, pour nous, de ne pas faillir à la tâche.

C'est dans ces sentiments que nous demandons pour notre nouvelle Revue une petite place parmi les savantes publications du même genre qui, suivant des principes et des procédés plus ou moins différents des nôtres, travaillent déjà à faire triompher la sainte cause de la Doctrine catholique.

La voie que nous suivrons pour parvenir à notre but, nous est indiquée non moins par la raison que par l'obéissance au chef de l'Eglise. Quoi de plus rationnel, voulant gagner ou attacher plus étroitement la science et les savants à la Foi, que de prendre la raison humaine à son moment le plus glorieux et la spéculation chrétienne à son apogée, puis de montrer qu'entre la doctrine révélée, comprise comme elle doit

l'être, et la vraie science, entre les vrais principes chrétiens et les vrais progrès de la civilisation, il n'existe point d'opposition, mais un parfait accord?

D'autre part, où donc trouverions-nous une expression plus relevée, plus parfaite, de la spéculation rationnelle et chrétienne, que dans les œuvres de S. Thomas d'Aquin, le Docteur que l'Église et les Papes, Léon XIII en particulier, proclament le prince de la philosophie et de la théologie catholiques, et que la Libre-Pensée contemporaine elle-même salue comme un génie d'une extraordinaire puissance? La doctrine de S. Thomas, dans son intégrité, étudiée dans toutes ses œuvres, telle qu'il nous la livre lui-même et non telle qu'on la trouve défigurée et parfois travestie dans quelques-uns de ses commentateurs, voilà donc quel doit être et quel sera le premier objet de nos recherches et de notre exposition.

Toutefois, parmi ces innombrables questions dont s'est occupé le saint Docteur, nous ne marcherons pas au hasard. Nous aurons soin de discerner les principales des accessoires, et nous nous préoccuperons avant tout des questions actuelles, des *questions de notre temps*. Nous entendons par questions de notre temps tous ces problèmes de haute spéculation philosophique, sociale, religieuse, qui aujourd'hui s'agitent pélemêle dans le monde où l'on pense. Nous ne saurions les énumérer toutes, mais il suffit du moindre commerce avec les savants du jour, ou avec leurs livres, pour se convaincre que ce qui préoccupe par-dessus tout les esprits à cette heure, c'est de savoir : si au delà des réalités que nos sens perçoivent, il en est d'autres que notre raison puisse atteindre, — si l'âme humaine a une existence indépendante de la matière, si elle est spirituelle et immortelle, — si Dieu est réellement distinct de l'univers, s'il l'a créé, s'il le gouverne, — quelle est l'autorité de la Bible; — si Jésus est Dieu, si l'Église est divine; — c'est encore : ce qu'il faut penser du socialisme, — de l'hypnotisme, — du spiritisme; — quelles doivent être les bases rationnelles d'une bonne pédagogie; — si l'on peut fixer cette notion, si séduisante mais si fuyante, dont s'inspirent et vivent la littérature et les arts, la vraie notion du Beau. — Voilà bien, non pas toutes les questions, mais plusieurs des principales *questions de notre temps*. C'est à les résoudre que nous emploierons d'abord la doctrine et les principes de S. Thomas.

Du reste, nous ne voudrions pas qu'on se méprit sur notre idée, quand nous parlons de rapporter et d'exposer les doctrines de notre grand Saint. Cette exposition, pour nous, ne doit nullement consister dans la reproduction pure et simple, en quelque sorte impersonnelle, d'un enseignement qui serait censé donner le dernier mot sur toute chose, et qu'on ne discute pas. Bien au contraire, notre intention formelle est, à propos de chaque question, de remonter aux sources où S. Thomas lui-même a puisé, l'Écriture, la Tradition, l'Histoire, les sciences naturelles; de refaire, pour notre compte, la preuve de ses thèses, et de les soumettre, en les plaçant en face de l'objection des adversaires et des récentes découvertes de l'histoire ou de l'observation scientifique, à une critique respectueuse, mais sincère et impartiale. Il n'est peut-être pas inutile de faire observer encore que nous n'entendons point nous enfermer si étroitement dans les œuvres de S. Thomas, qu'il nous soit comme interdit d'en sortir. Nous écouterons S. Thomas de préférence, parce qu'il est le plus sûr des maîtres; nous approfondirons davantage ses livres parce qu'ils sont les plus riches de vérité, mais nous saurons, quand il faudra, consulter les autres grands représentants de la science catholique, et leur demander un complément de lumière.

Nous essaierons même de faire davantage : rapprochant les thèses des anciens Docteurs de toutes ces magnifiques découvertes de nos sciences modernes, et projetant la clarté des principes de l'antique spéculation chrétienne sur ces faits plus importants que l'observation scientifique a constatés de nos jours, nous verrons s'il ne serait pas

possible d'étendre sur quelque point le champ du savoir, et de nous frayer le chemin vers quelques vérités nouvelles : heureux si nous pouvons réaliser de cette manière notre devise : *Vetera novis augere*.

Nous venons de parler des sciences naturelles, et de notre intention de confronter leurs résultats avec la spéculation des grandes écoles catholiques : c'est qu'en effet les sciences, loin de nous inspirer, comme quelques-uns paraissent le croire, je ne sais quelle terreur et quelle antipathie, sont à nos yeux de précieux auxiliaires, et peuvent admirablement servir au philosophe et au théologien à préciser ses notions et à prouver ses thèses. Nous pensons que toutes les vérités, naturelles ou surnaturelles, procédant d'une même source qui est Dieu, vérité substantielle, toutes les sciences, profanes ou sacrées, doivent se prêter mutuellement leurs clartés, et tendre, non à une séparation contre nature qui leur serait fatale, mais à l'union et à l'échange de services réciproques. Voilà pourquoi nous n'hésiterons pas à faire assez fréquemment appel aux sciences expérimentales, et pourquoi plusieurs de ces sciences qui ont avec la théologie ou la philosophie des rapports plus étroits, comme la physiologie, la géologie, la chimie, auront dans la *Revue Thomiste* leur bulletin spécial.

Comme on le voit, notre Revue ne sera pas une Revue d'École dans le sens étroit et, si l'on peut dire, querelleur, du mot. Les disputes d'Écoles ne sont pas notre affaire. Nous estimons que, de nos jours, les vérités sur lesquelles tous doivent être d'accord ont si grand besoin d'être mises en lumière et solidement établies, qu'on ne doit pas facilement s'accorder le plaisir, comme en des temps plus heureux, de longuement discuter ces questions sur lesquelles il n'est pas défendu d'avoir des vues différentes. Toutefois, l'école Dominicaine a joué un assez grand rôle dans l'histoire de la pensée humaine, pour qu'il nous soit permis, quand les circonstances s'y prêteront, de rappeler quelques-unes de ses doctrines, et, au besoin, de les défendre.

Comme la *Revue Thomiste* ne sera pas une Revue d'École dans le sens étroit du mot, elle ne sera pas non plus une publication hérissée de termes et de formules techniques intelligibles seulement pour les initiés. Sans doute nous veillerons à ce que notre langage soit scientifiquement correct; mais nous ne veillerons pas moins à ce qu'il soit aussi simple que le comportera l'objet de nos travaux.

L'austérité de nos études sera, du reste, tempérée par l'élément historique; car nous ne saurions nous passer de l'Histoire. Si elle est nécessaire à toute science pour être comprise exactement et à fond, combien n'est-elle pas plus nécessaire à la théologie, puisque celle-ci repose tout entière sur la Révélation, qui est un fait. Comment le théologien pourrait-il connaître, sans l'histoire, la naissance de la science sacrée, son développement et son action à travers les siècles? Comment, sans l'histoire, pourrait-il établir la vraie constitution de l'Église, justifier sa doctrine et ses œuvres? Comment la défendre contre la calomnie et le préjugé, afin de lui concilier les esprits et les cœurs? S. Thomas a utilisé l'histoire, dans la mesure et sous la forme que son temps réclamait; nous essaierons de l'utiliser à notre tour, dans la mesure et la forme que demande notre temps, où les recherches historiques comptent tant de beaux succès.

L'histoire du Dogme si captivante et si instructive, nous en reproduirons, en temps opportun, les épisodes les plus marquants : nous raconterons les faits de l'histoire de l'Église les plus capables de faire saisir la divinité de son existence et de sa mission.

Peut-être même nous sera-t-il permis de toucher quelquefois à l'Histoire de l'École Dominicaine, aujourd'hui si peu connue, et trouverons-nous moyen d'intéresser nos lecteurs, en faisant revivre sous leurs yeux, en des monographies composées sur les documents sérieux, ces grands hommes qui ont fait l'admiration de plusieurs siècles, et dont le nôtre souvent ne connaît plus guère que le nom : Albert le Grand, Vincent

de Beauvais, Hugues de Saint-Cher, Guillaume Perrault, Humbert de Romans, Lapalud, Raymond Martin; et, appartenant à des temps plus rapprochés, Jean Dominici, Turrecremata, Adhémar Fabri, Jean de Ragusé, Deza, Cajétan, Giustiniani, Victoria, Cano, Banez, Medina, Jean de Saint-Thomas, etc.? Plusieurs Revues, fort sérieuses d'ailleurs, publient des romans en feuilleton : nous aussi nous voulons avoir nos feuilletons, qui seront, s'il plaît à Dieu, quelques bonnes pages d'histoire.

Que si l'on veut absolument que nous parlions romans, nous pourrions encore le faire sans sortir de notre cadre. Car des romans, qu'on veuille bien s'en souvenir, tout comme la littérature et les arts en général, relèvent du philosophe et du théologien, qui les jugent au point de vue des principes de la Morale et de l'Esthétique.

Tel est, dans ses lignes principales, notre programme. Reproduire fidèlement et mettre en lumière, particulièrement sur les grands problèmes de l'heure présente, l'enseignement de S. Thomas d'Aquin : lui faire prendre contact avec les sciences expérimentales et historiques de notre temps, et faire naître de ce commerce une source de précision, de sécurité et de progrès; rendre de nouveau populaire dans les Écoles la Théologie catholique pour y agrandir les horizons de la Science et l'aider à se préserver de trop faciles écarts : en un mot, FAIRE SERVIR LA DOCTRINE, LES PRINCIPES ET LA MÉTHODE DU PLUS GRAND DES PHILOSOPHES ET DES THÉOLOGIENS CATHOLIQUES, A CONQUÉRIR OU A GARDER A LA FOI ET A L'ÉGLISE DU CHRIST LES ESPRITS ÉCLAIRÉS DE NOTRE TEMPS, voilà le but que poursuivra la *Revue Thomiste* et auquel nous voulons consacrer tous nos efforts.

Daigne notre grand Pape Léon XIII bénir une œuvre dont il est le véritable inspirateur, et agréer, comme l'expression de nos vœux jubilaires, la fondation de cette Revue qui n'a pas d'autre objet que de réaliser la grande idée qui fut l'âme et qui demeurera la gloire de son pontificat.

La Science catholique. — N° 1. Décembre. — *Le Camus*. Salomon : Un livre de M^{sr} l'archevêque de Tours. Étude critique. L'éducation et la chute de Salomon; méthode suivie par l'auteur du récit. Plan des trois livres de Salomon. Coup d'œil sur l'Ecclésiaste, les Proverbes et le Cantique. Comment expliquer le Cantique? L'hypothèse du Berger; difficultés qui découlent du texte lui-même. Autres hypothèses. Conclusion.

Robiou. Peut-on reconnaître, dans la théologie de l'ancienne Égypte, des traces de la Révélation primitive? Fin d'une étude commencée dans les numéros précédents. 2^e partie : les dogmes de théologie pure. Consubstantialité de Hor avec Osiris; y a-t-il une Trinité égyptienne? Quelle en est l'origine. La vie future; le péché originel; l'idée du salut des hommes par le Calvaire, inconnue à l'Égypte. L'Enfer, le Purgatoire, le Ciel de l'ancienne Égypte, la résurrection.

N° 2. Janvier. — *Delattre S. J.* Les jours de la création, en y retranchant la mention des jours. Nouvelle interprétation des *soir-matin*. Le langage de la Bible indique des jours-périodes. Conséquence de cette hypothèse. Caractère historique du récit. Difficulté relative à la création des poissons le 5^e jour.

Nous prenons la liberté de citer ici l'intéressante interprétation des *soir-matin*, donnée par le savant jésuite... « Je n'ai pas écrit : Il y eut soir et il y eut matin, premier jour », mais en séparant les deux derniers mots par un point : « Il y eut soir et il y eut matin. Premier jour »; et cela, parce que le temps qui s'écoule entre les limites soir-matin, c'est la nuit, qui, considérée en elle-même, ne s'est jamais appelée jour, ni au propre ni au figuré. Dans l'un et l'autre sens, la nuit ne peut tomber sous l'appellation de jour, qu'en se combinant avec les heures de lumière qui la pré-

cèdent ou qui la suivent. Par conséquent, le jour attribué à chacune des six évolutions produites par la parole créatrice, correspond à toutes les durées de la phase décrite. Les mots premier jour, deuxième jour, sont apposés à l'ensemble de leur section respective. Chaque phase de la création se déroule dans une formule qui revient à ceci :

« Dieu dit : que telle chose se fasse, et cette chose se fit. Et il y eut soir et matin. Le premier, deuxième... jour s'était écoulé.

« Dans ces jours, les heures de lumière constituent la journée de Dieu ; car le créateur, comme le récit génésiaque l'indique lui-même à propos du sabbat, opère ici à la façon d'un ouvrier. Dès lors, le soir-matin, autrement dit la nuit, marque le repos de l'ouvrier, repos transitoire, mais, à cela près, semblable au repos définitif du septième jour, dont la Bible, en son langage figuré, fait un repos physique, précisément, comme on s'en convaincra dans la suite, en vue du sens religieux et moral qu'elle attache au sabbat divin. D'après la même analogie, dans les intervalles de nuit, Dieu se repose, sans que l'effet de la parole créatrice subisse aucun arrêt. Lorsque l'évolution provoquée par ce verbe tout puissant est censée avoir atteint le développement voulu, on arrive à un matin qui rappelle l'ouvrier à son travail. Le sixième jour a aussi sa nuit, parce que le sabbat qui vient ensuite commence après un certain épanouissement des ordres supérieurs de la nature, créés dans la dernière journée.

« J'insiste sur cette idée d'un repos physique et, pour ainsi dire, corporel du Créateur. La Bible l'exprime par trois mots : *shâbat*, qui signifie cesser ou se reposer ; *nouâh*, se reposer, et enfin *nippash*, respirer, reprendre haleine, à la façon de l'ouvrier essoufflé. Les deux derniers mots sont employés dans l'Exode (xx, 11. xxxi, 17) en des passages qui résument l'histoire des sept jours avec application à la semaine de l'homme.

« Les jours de la création sont donc comptés de matin à matin, et non de soir à soir, bien que le dernier mode soit l'usage constant des Hébreux. La dérogation est d'autant plus frappante qu'elle diminue l'harmonie entre la semaine de Dieu et la semaine de l'homme. De la sorte, en effet, le sabbat divin n'a pu commencer qu'à l'aurore, tandis que le sabbat mosaïque commençait le soir. Il est clair qu'il fallait, comme nous l'avons fait, demander le motif d'une pareille exception au récit lui-même.

« De tout cela, il s'ensuit que le mot jour, *yôm*, sert plutôt à caractériser les actes du Créateur qu'à en préciser la durée. Aucun autre mot de la langue hébraïque, autant qu'elle est connue par l'Ancien Testament, ne convenait mieux à cet usage.

« S'il en est ainsi et qu'aux six jours, il s'en ajoute un septième de durée indéfinie, si, en outre, les générations du ciel et de la terre, cette contre-épreuve de l'hexaméron, excluent visiblement des jours de vingt-quatre heures, il faudra bien reconnaître que le langage de la Bible considéré en lui-même indique des jours-périodes ».

N^o 3. *Février*. — *Constant*. L'univers d'après la science et d'après la révélation. Ce que la science actuelle nous enseigne au sujet de notre système planétaire, et au sujet de l'univers entier ; synthèse scientifique. Ce que l'Église nous enseigne sur le même sujet. Accord positif, ou absence de toute contradiction entre les données de la science et celles de la révélation, en cette matière.

Corluy. S. J. La crémation des corps chez les Hébreux. Ce qu'il faut penser des textes allégués pour démontrer que les Hébreux pratiquaient la crémation. (I Samuel, xxi. — II Paralip. xvi, 14. — Jerem. xxxiv, 5. — Amos vi, 10.). Les Hébreux, au contraire, ont toujours pratiqué l'inhumation.

De Gryse. La nouvelle interprétation de l'Hexaméron; objections et réponses. Moïse décrit la nature d'après les apparences, et ne donne pas le récit des créations par ordre chronologique; le mot *jour*, indique une durée de 24 heures. Objections de M. l'abbé Bourdais; réponse. Le vrai sens de *vespere* et *mane*. Réfutation de l'opinion du P. Knabenbauer. L'explication de M. de Gryse sur le sens de *vespere* et *mane* ne semble ni claire ni probante. — M. Bourdais répond à cet article dans le numéro d'avril de la *Revue des Sciences ecclésiastiques*.

Leroy, des Fr. Pr. Discussion sur le mode de la création du premier homme. Dans un article du Bulletin scripturaire (*Études religieuses*, nov. 1891), le R. P. Brucker consacrait quelques pages à la critique d'un ouvrage du P. Leroy sur l'évolution restreinte aux espèces organiques. Ceci est une réponse. Dans l'hypothèse transformiste, Dieu, et non un animal est le père d'Adam. Fausse opinion attribuée aux transformistes catholiques. Origine de la première femme.

N° 4. *Mars.* — *Constant.* La création devant la science et devant la foi. Accord de la science et de la foi, sur la nature des êtres créés, l'unité et l'époque de la création, sa possibilité et sa réalité que prouvent les découvertes modernes. Vieilles objections renouvelées; réponse.

N° 5. *Avril.* — *Lamy.* Considérations générales : nature et rôle du prophétisme; réponse aux attaques actuelles contre les prophètes. Élie : prodiges qu'il opère; massacre des prêtres de Baal; officiers et soldats dévorés par le feu du ciel. Élie enlevé au ciel. Article écrit à l'occasion de l'ouvrage de M^{re} Meignan : « *Les Prophètes d'Israël, quatre siècles de lutte contre l'idolâtrie* ».

N° 7. *Juin.* — *Gayraud, des Fr. Pr.* Le problème protestant. Deux écoles parmi les protestants : les uns avec MM. Monod, Scherer, Coquerel, Astié, Allier, etc., nient l'autorité en matière de foi; ils y voient une notion contradictoire; la règle suprême de la foi est dans la *conscience religieuse*; tout cela repose sur une conception fausse de l'autorité, et une notion rationaliste de la foi; et ils ne définissent pas la conscience religieuse. D'autre part, M. Doumergue, réclame une autorité extérieure. Mais où est cette autorité? C'est le point très faible de M. Doumergue, qui dit par ailleurs des choses fort justes et fort sensées; cette autorité serait la Bible. Le P. Gayraud met en évidence toutes les contradictions de cette théorie.

Robiou. Une théorie malheureuse en fait d'apologétique. L'auteur combat M. l'abbé Fourrière qui a entrepris de prouver, non pas en général, que les religions païennes sont des corruptions de la croyance primitive, révélée par Dieu à nos premiers pères, ce qui est vrai dans une assez large mesure; mais que beaucoup des fables qui représentent ces fausses croyances, sont des déformations directes de textes bibliques. M. Robiou critique ce système comme tout à fait insuffisant au point de vue scientifique et logique. Exemples : le mythe d'Io; les Danites et les Aryens; Judith et Hélène; Glaucus; les trois Grâces; Job et Prométhée.

N° 8. *Juillet.* — *Delattre, S. J.* Sur un emploi particulier des mots *nom* et *nommer* dans la Bible. Outre son acception ordinaire, le mot *schèm*, nom, exprime souvent dans la Bible l'essence de la personne ou de la chose, son existence, ses attributs, son action, sa mission, sa condition, son état, et ces divers sens se reflètent dans le mot *qará*, nommer. (Is. xxx, 27. Pr. xviii, 10. Ex. xxiii, 21. Philipp. ii, 9, 10. Apoc. iiii, 4, etc.). Dans quel sens Adam *nomma* tous les animaux. Dans quel sens Dieu révéla à Moïse son nom de Jéhova. Il est clair que ce nom n'est pas un simple vocable dénué de toute vertu. Il est une réponse aux questions que les Hébreux feraient à Moïse : Qu'est-ce que ce Dieu dont vous nous parlez? Que peut-il faire qui justifie votre mission à nos yeux?

Revue scientifique. — 2 Juillet. — *Stan. Meunier*. Les époques géologiques. C'est une leçon d'ouverture du cours de géologie, au Muséum d'histoire naturelle de Paris. Étude synthétique, qui eût gagné beaucoup à s'occuper moins de la Bible et des interprétations scientifiques plus ou moins autorisées de la Genèse. L'auteur sort de son terrain, on le voit. Notons ce passage : « On conviendra que ce spectacle si souvent renouvelé est très étrange : la saine interprétation des textes sacrés, fournie seulement par l'étude scientifique de la nature. Il en résulte au point de vue pratique, l'inutilité absolue de la soi-disant révélation, qui non seulement ne nous dispense pas de nous mettre à l'école des faits, mais qui encore, invariablement, commence par nous imposer des notions fausses dont l'élimination exige de pénibles travaux ». M. Meunier serait bien en peine de nous dire quelles notions fausses lui ont été imposées par la révélation, et les pénibles travaux auxquels il s'est condamné pour les éliminer. Il n'a certainement pas une notion exacte de la révélation et de son objet, qui n'est pas l'enseignement des principes de la géologie. Cette science est fort intéressante, tel est notre sentiment. Mais la révélation a un but infiniment plus élevé : enseigner à tous les hommes des vérités dogmatiques et morales. M. Meunier ne comprend-il pas que le langage, moyen d'arriver à ce but, doit être à la portée de tous ? Et lui-même dans la pratique ordinaire de la vie, n'use-t-il pas de ces locutions littéralement contraires aux données certaines de la science ? Est-il raisonnable de reprocher au texte de Moïse les interprétations plus ou moins diverses et fantaisistes des commentateurs ? Cette variété d'opinions n'a d'autre motif, après tout, que les fluctuations incessantes d'une science qui n'a pu encore établir des principes indiscutables, car elle est à l'état d'enfance. Un peu de modestie sied bien à la jeunesse.

Revue des sciences ecclésiastiques. — Avril. — *Bourdais*. Pour l'interprétation traditionnelle de l'Hexaméron. L'auteur avait publié un art. en février 1870, sous le titre « système concordiste », dans lequel il repoussait les attaques dirigées contre ce système, par l'abbé de Gryse. Ce dernier, publie une réponse aux objections dans la « *Science catholique* », 1892, sous le titre de « La nouvelle interprétation de l'Hexaméron ». Le présent article est la défense de M. Bourdais.

Cosmos. — Janvier 16. — *P. Germer-Durand*. Les vasques de Salomon. Quelques notes, qui permettent de considérer comme légendaire, l'attribution aux rois Salomon et Ezéchias des vasques de Jérusalem et de la vallée d'Étam. — 20 avril. *P. Germer-Durand*. Nouvelles archéologiques de Jérusalem. Nouveaux documents sur la légion X. Estampille avec l'image du porc. Épitaphe du tribun Aurélius Marcellinus. Prière à Apollon. Dédicace au même dieu, sur une statue trouvée à Ascalon.

Nuova antologia. — 1 Mars. — *Negri*. Il diluvio universale nelle leggende di Babilonia. — 16 giugno. Marucchi. La carestia biblica secondo una nuova iscrizione egiziana.

Le chrétien évangélique. — Mars, Avril. — *Aloys Berthoud*. L'autorité doctrinale de Jésus-Christ. Légitimité de l'autorité doctrinale de Jésus-Christ, quelles en sont les limites. Selon l'auteur, l'autorité (et par conséquent l'infaillibilité) du Christ est limitée au domaine spirituel. — Mai. — *Herzog*. Le prophète Amos. Étude biographique. — *Barde*. Joseph en Égypte. Quelques remarques sur les points où l'histoire de Joseph se rencontre avec les traits les mieux constatés de l'histoire et des mœurs de l'ancienne Égypte.

La Revue générale. — Avril. — *Jules Leclercq*. Histoire des ascensions de l'Ara-rat. Rapide esquisse historique des ascensions de cette montagne biblique depuis un demi-siècle. La vieille légende arabe de l'inaccessibilité du sommet de ce mont sacré, a fait son temps. On n'y a découvert aucun vestige de l'arche.

Précis historique. — Avril. — *Cosquin*. Salomon et le temple de Jérusalem. Étude sur l'édifice lui-même, son architecture, son agencement, etc.

Cornély R., S. I., *Commentarius in S. Pauli Epistolas ad Corinthios alteram et ad Galatas*; Paris, Lethielleux, 1892.

Les travaux du P. Cornély n'ont plus besoin d'éloges : le nom de l'auteur suffit pour les faire hautement apprécier. Mieux vaut en recueillir quelques nouvelles conclusions et les répandre; et cela dans le but de modifier sur certains points des opinions qui la plupart sont reçues en aveugles. C'est déjà pour nous une leçon que l'usage fait par le savant Jésuite du texte grec pour mieux saisir et expliquer la pensée de saint Paul, ce qui ne s'harmonise pas trop avec des théories aujourd'hui encore assez répandues sur les rapports de la Vulgate avec le texte primitif, avec des interprétations très rigoureuses des décrets de Trente. Plusieurs, même à présent, en voyant quelqu'un recourir au texte, prennent ombrage comme si c'était la Vulgate, et non pas lui, ou bien ils ne se servent du texte, que pour l'adapter *per fas* ou *per nefas* au sens de la Vulgate, surtout dans les passages dogmatiques. Rien de tout cela chez le P. Cornély. Sans mépriser certainement la Vulgate, et se servant toutefois toujours et avec loyauté du texte même, il sait faire la lumière sur bien des passages obscurs, établir ceux qui sont ambigus et corriger parfois quelques erreurs dans des choses qui ne détruisent pas du tout l'authenticité essentielle de notre version officielle.

Il nous reste à faire une autre remarque sur l'usage de la tradition exégétique. — En général, nous catholiques, nous sommes trop prompts à lancer des phrases de ce genre : « Les Pères ont entendu ce texte dans ce sens ou dans un autre » ; ou bien : « cette explication est contraire à la tradition ». Souvent ceux qui s'expriment de la sorte ne se sont jamais donné la peine de lire ces Pères, au nom desquels ils parlent avec tant d'assurance. Cette peine, le P. Cornély se l'est donnée et il nous fait ainsi toucher du doigt la vérité de ce qu'il avait déjà affirmé dans son *Introduction générale* : c'est-à-dire que les passages dont le sens a été mis dogmatiquement hors de doute par le consentement unanime des Pères (en tant que tels, savoir, en tant qu'ils représentent la tradition apostolique) sont peut-être moins nombreux que ceux dont le sens a été défini par l'Église : et ces derniers, comme tout le monde le sait, sont peu nombreux.

Une autre remarque générale. Je ne sais pourquoi, mais nous catholiques, et surtout nous théologiens, nous sommes extrêmement anxieux d'appuyer nos dogmes sur le plus grand nombre possible de textes des Écritures. Vul'empressement avec lequel on défend soit l'authenticité, soit le sens de certains passages; on serait porté à croire que si ceux-ci nous échappent, les dogmes mêmes courent de grands risques. Et pourtant nous savons, nous croyons qu'un seul texte de l'Écriture suffit pour établir un dogme. Ce n'est pas tout; nous croyons qu'en dehors de l'Écriture la tradition peut suffire. Mais je pense que tout en professant des principes contraires à ceux des protestants, nous nous sommes laissé influencer par leur méthode et nous mettons pour appuyer nos dogmes sur l'Écriture le même intérêt que nos adversaires qui ne reconnaissent pas d'autre source de révélation que l'Écriture. Cette méthode ne profite certainement pas à l'exégèse : car souvent à l'appui d'un sens donné, on torture le texte, et presque toujours on néglige le contexte. Or, même à ce propos, le livre du P. Cornély nous donne de sages enseignements : puisque tout en ne négligeant pas les passages qui peuvent confirmer tel ou tel dogme catholique, il n'est pas trop pressé et ne craint pas de sacrifier quelques-uns de ces versets que les manuels de théologie gardent avec jalousie pour la défense de leurs thèses. Maintenant parlons de quel-

ques-uns des détails les plus intéressants qui confirment ces remarques générales.

I, 21. *Qui autem* ne contient pas une allusion au sacrement de la confirmation, parce qu'il considère l'action de Dieu sur les apôtres en tant qu'apôtres : par conséquent *que signavit nos* (ibid. 22) ne se rapporte point au caractère sacramentel.

II, 5-11. Le contexte offre assez de fondement à la doctrine catholique des indulgences : en effet, il s'agit là de l'incestueux de Corinthe ; saint Paul l'absout de l'excommunication (ainsi que l'on dirait aujourd'hui), alors que la pénitence n'était pas encore accomplie. Il faut dire qu'à cette rémission de la peine temporelle de la part de l'Église s'ajoutait la rémission de la part de Dieu : autrement, selon saint Thomas, le pécheur aurait ressenti plus de mal que de bien, parce qu'on l'aurait condamné à des peines plus graves dans le purgatoire. L'argumentation est peut-être trop subtile : saint Paul avait absout le pécheur de la peine seulement, *ne forte abundantiori tristitia absorberetur*.

v, 2-4. Doit être expliqué selon la doctrine de Paul sur la transformation de ceux que le dernier jour trouvera encore vivants : « Nous gémissons par le désir de *supervestire* (ἐπενδύσθαι) le corps céleste, mais cela n'est pas possible, sinon à condition que nous nous trouvions déjà revêtus et non pas dépouillés, c'est-à-dire, vivants et non pas morts à ce moment-là. » A propos de ce passage (p. 147) le P. Cornély fait remarquer que saint Paul n'affirme pas que lui et ses lecteurs seront du nombre des vivants. Toutefois le P. Cornély a déjà noté, et je suis de son avis, que « son langage trahit du moins quelque espoir qu'il puisse en être ainsi ». Le savant jésuite belge a traité à fond cette question des espérances eschatologiques des Apôtres. Ses conclusions me semblent irréfutables : s'il y a une difficulté à les accepter, elle n'existe, à mon avis, que pour ceux qui les croient opposées à l'inspiration. Mais, comme nous ne savons pas encore avec précision théologique ce que c'est que l'inspiration, il serait mieux, il me semble, au lieu de nier au nom d'un *demi-inconnu* des faits certains, de mettre au clair et d'assurer l'*inconnu* à l'aide des faits. Car, pour ne pas sortir du cas présent, est-ce que les Apôtres ne pouvaient pas, dans ce que la parole de Dieu laissait dans l'ombre, concevoir une opinion personnelle ? Et pourquoi n'était-il pas possible à Dieu de vouloir que cette opinion, toujours à l'état d'appréciation personnelle, apparût dans leurs ouvrages ? Comme cela pouvait arriver, il faut rechercher si cela est réellement arrivé : l'inspiration sera toujours sauvegardée, pourvu que le livre soit tel que Dieu le *voulait*.

v, 14. *Si unus pro omnibus mortuus est, ergo omnes mortui sunt*. Voilà un texte que les manuels àiment citer sur l'autorité de saint Augustin, pour démontrer l'universalité du péché originel, comme si cet *ergo* de l'Apôtre nous faisait voir dans le péché originel de tous, la cause de la mort expiatoire du Christ. Le contexte, au contraire, nous défend ce système d'argumentation, et nous montre que l'*ergo* exprime l'effet de la mort du Christ, donnant de la force à ces paroles : *omnes mortui sunt in hoc quod prius erant* : i. e. *secundum hoc quod veteris hominis membra fuerunt*. Nous pouvons trouver dans l'universalité de la rédemption du Christ (*pro omnibus mortuus est*) un argument pour l'universalité de la faute originelle, mais nous ne pouvons pas affirmer que tel soit ici le raisonnement de l'Apôtre lui-même.

v, 21. Où il est dit que Dieu *eum qui non noverat peccatum pro nobis peccatum fecit*. Ce *peccatum* ne signifie pas *hostia peccati*, ainsi qu'ont expliqué, suivant saint Augustin, beaucoup de commentateurs latins, mais il exprime au contraire l'abstrait pour le concret, — *fecit peccatorem*.

VIII, 19. Le frère, *cujus laus est in Evangelio per omnes ecclesias*, ce n'est ni Luc

(dont l'Évangile n'était pas encore composé) ni Barnabé, ni l'un des compagnons ordinaires de Paul. La Vulgate dit de lui que *ordinatus est ab Ecclesiis* : gr. χειροτονηθείς. Le verbe χειροτονεῖν ne se rencontre que deux fois, ici, et ch. XIV, 22 : les théologiens aiment à lui donner le sens qu'il a gardé ensuite dans l'Église grecque de « consacrer sacramentellement » : mais en réalité il ne signifie qu'élire : la consécration, qui n'a pas lieu ici, est exprimée au ch. XIV, 22 des Actes par προσευξαμενοι μετανηστειδωγ, ainsi qu'au ch. XIII, 3.

XII, 7. *Ne magnitudo revelationum extollat me, datus est mihi stimulus carnis, etc.* L'interprétation du *stimulus carnis* par concupiscence est donnée ordinairement comme traditionnelle : eh bien, il n'y a pas un seul Père grec, et, parmi les latins, il n'y a que Grégoire le Grand qui la propose. Les paroles du texte ne s'y prêtent nullement, et le contexte y répugne : *quis enim de tentationibus libidinis gloriari potest?* (p. 326). Il s'agit bien plus probablement d'une maladie; quoique nous ne puissions pas dire laquelle.

Peu de mots sur le commentaire *ad Galatas*. Le P. Cornély soutient ce qu'il avait dit autrefois sur la destination et sur la date de cette lettre. Que la Galatie à laquelle elle s'adresse soit la province romaine ainsi appelée, je n'en doute pas, mais que la lettre ait été écrite pendant le deuxième voyage, je le crois peu probable. Elle présente trop d'affinité avec l'épître *ad Romanos* pour qu'il soit permis de l'en détacher. Même à la fin du troisième voyage, quand depuis deux ou trois ans saint Paul était absent de la Galatie, il pouvait s'étonner de voir les Galates abandonner si vite son Évangile pour un autre.

A propos du Céphas du ch. II, le P. Cornély soutient l'opinion qui est la seule vraie, la seule traditionnelle, de l'identité avec saint Pierre. Il est bon d'insister sur ce point, à présent surtout que l'on voit de jour en jour renaître parmi les catholiques les vieilles tentatives de distinction. Ces catholiques, et c'est là un fait curieux à observer, finissent par donner raison aux rationalistes dans une chose où ils ont certainement tort, en voyant une lutte de principes là où il ne s'agit uniquement que d'une question de pratique.

Jacobus frater Domini (I, 19) pour le P. Cornély, comme pour le plus grand nombre des catholiques modernes, est un des douze, *Jacobus ὁ μικρός*, le fils d'Alphace (ou Cléophas) et de Salomé. Le texte de saint Paul autorise sans aucun doute cette interprétation qui fait de notre passage un des plus solides arguments bibliques pour prouver que les *fratres Domini* sont, non des frères, mais des cousins du Sauveur. Toutefois, lorsque le savant jésuite reviendra, comme il le promet, sur la question, j'aimerais le voir discuter la tradition plus ancienne. Car celle-ci semble avoir ignoré cette identification; elle considère plutôt les *fratres Domini*, comme les fils d'un précédent mariage de Joseph. C'est du moins l'impression que laisse la lecture de la dissertation de Lightfoot sur les frères de Jésus dans son commentaire sur notre épître. L'ancienne opinion tirait et tire encore sa force de la manière dont l'Évangile nous parle des frères du Sauveur : ils apparaissent toujours avec Marie. Or on comprend plus aisément que Marie soit présentée en compagnie de *fratres*, si ceux-ci sont réellement fils de Joseph et non de simples cousins. Une discussion plus approfondie sur ce point ne serait donc pas inutile.

Si je voulais seulement toucher les points saillants de ce savant commentaire sur une épître doctrinale aussi profonde que celle *aux Galates*, je devrais en faire l'abrégé. J'aime mieux terminer en en recommandant l'étude. Prédicateurs et théologiens, tous ceux en un mot qui voudront chercher dans les lettres de saint Paul arguments et doctrine, feront bien de ne pas se passer du commentaire du P. Cornély. Avec

le temps, on pourra faire mieux; maintenant, c'est ce que nous avons de meilleur, et c'est très bien.

J. SEMERIA, Barnabite.

Tiefenthal (P. Fr. Sales, O. S. B.), *Die Apokalypse des hl. Iohannes erklärt für Theologiestudierende und Theologen.*

L'interprétation de l'Apocalypse est une lourde tâche; et c'est déjà un mérite que de l'aborder. Or le P. Tiefenthal O. S. B. vient de publier précisément sur ce sujet un gros volume qui témoigne d'une méditation attentive et d'une érudition solide, pas assez moderne peut-être, mais l'auteur n'en a point la prétention. Son but, on le voit, n'est pas de réfuter tout au long les systèmes exégétiques, ni même les erreurs historiques et critiques des rationalistes. Il les connaît, mais ne s'y attarde pas. Aussi ne donne-t-il pas à l'étude des rapports du quatrième Évangile avec l'Apocalypse tout le développement que l'on aurait le droit de chercher dans un ouvrage qui prétendit à la modernité. Un tel travail devrait mettre en relief les ressemblances, qui, à côté de notables divergences de langue et de style, ne laissent pas d'exister entre les deux livres; il devrait ne point s'arrêter à la superficie des choses, mais pénétrer dans l'essence même de nos deux œuvres, afin de voir si l'on trouve réellement entre elles cette opposition d'esprit, sur laquelle le rationalisme fonde son dilemme: ou l'Apocalypse, ou l'Évangile. Il ne devrait pas négliger non plus le problème qui naît de la conformité que présente l'Apocalypse canonique avec les autres écrits apocryphes et judaïques de cette époque; conformité certainement exagérée par Vischer, lorsqu'il prétendit ne voir dans notre livre que le remaniement d'une œuvre judaïque. Or le problème n'est pas difficile à résoudre, même au point de vue catholique, si l'on songe que l'imitation littéraire n'est nullement contraire à l'inspiration; que l'auteur secondaire lui-même a très bien pu emprunter à la littérature contemporaine certains symboles, afin de revêtir d'une forme apocalyptique l'idée prophétique ou historique que l'auteur principal voulait exprimer par son intermédiaire.

Le R. P. Tiefenthal ne s'est point posé cette question. Aussi a-t-il beaucoup plus de loisir pour étudier au long, dans son *Introduction* la tradition, exégétique et historique au sujet de l'Apocalypse. Ce qu'il dit des témoignages des premiers siècles sur l'authenticité et la canonicité du livre est complet, ou peu s'en faut.

Par-ci par-là, on rencontre des opinions dont tous ne seront peut-être pas également convaincus. Beaucoup auront de la peine à admettre que le *Pastor* ait été composé *au plus tard*, vers le commencement du deuxième siècle (p. 3); que dans la lettre de Polycarpe, saint Jean se trouve désigné parmi les prophètes qui ont annoncé l'avènement du Christ (p. 4); que la *Clavis* découverte par le cardinal Pitra soit précisément celle de Meliton. Pour mon compte, je ne puis accepter ce que dit le P. Tiefenthal à propos des deux Jean du célèbre fragment de Papias; non que je veuille me prononcer sur la réelle existence de l'un et de l'autre, mais je remarque seulement que dans le passage de Papias, tel qu'il nous est parvenu, la distinction des deux est évidente.

L'origine des discussions sur l'Apocalypse, leur développement logique, sont très bien décrits. Les doutes sur la canonicité sont une conséquence certaine des doutes sur l'authenticité. Des motifs polémico-dogmatiques donnèrent naissance à ceux-ci; et comme il était impossible de leur trouver une base historique, on eut recours à la philologie. Chose curieuse à observer! les mêmes raisons données par Denys d'Alexandrie pour prouver que l'Apocalypse n'appartient pas à saint Jean, reviennent

aujourd'hui pour enlever à l'Apôtre la composition de son Évangile. Cependant Denys d'Alexandrie ne fut pas le premier à émettre des doutes; il faut très probablement remonter jusqu'au prêtre Caius, dont Eusèbe *non sine qua re* rapproche Denys d'Alexandrie, tandis que les fragments du Commentaire de Denys Bar-Tsalibi sur l'Apocalypse prouvent que le prêtre romain fut la source à laquelle vint puiser l'évêque d'Alexandrie. (V. Loisy, *A. du C. du N. T.*, p. 90).

Établir l'époque de la composition de l'Apocalypse est une des plus importantes questions que l'on puisse traiter dans une introduction. L'école rationaliste a, sur ce point, une opinion bien définie, même trop définie, opinion d'ailleurs intimement liée avec sa manière d'interpréter le livre. Cette liaison n'est cependant pas nécessaire; et M. l'abbé Le Camus a pu nous promettre de défendre la date de l'année 68, sans qu'il ait pour cela l'intention de se faire le paladin des systèmes exégétiques de MM. Reuss et Renan (*Vie de Jésus*, v. I.). Le P. Tiefertal s'établit en défenseur de l'opinion traditionnelle qui place la composition de l'Apocalypse sous Domitien. A proprement parler, il n'y a qu'Irénée qui le dit : Clément d'Alexandrie et Origène parlent d'un tyran, après la mort duquel saint Jean aurait été délivré de son exil de Pathmos, mais ils ne le nomment pas. Saint Victorin Pict. parle, il est vrai, de Domitien; mais nous sommes déjà au quatrième siècle, et son témoignage n'est peut-être que l'écho de celui d'Irénée. Ce témoignage, bien que seul, a cependant de la force. Les hypothèses des modernes pour le détruire ne suffisent pas.

Le P. Tiefertal emprunte au P. Cornély ses arguments contre l'identification du nombre de la bête (666) avec Néron, (NÉRON QeSaR hébreu 666). Quant à ce nombre, qui, s'il n'est pas la clef du livre (comme le veut M. Reuss), n'en est pas moins la croix des interprètes, voici ce que pense le P. Tiefertal. « Calculer le nombre de la bête, ne veut point dire chercher un nom dont les lettres considérées comme chiffres fassent 666 : le nombre doit plutôt faire comprendre l'importance de la bête, à cause du verbe grec $\psi\eta\phi\zeta\epsilon\upsilon$ (calculer) » (p. 559). Revenant à la date de l'Apoc., le P. Tiefertal s'efforce de confirmer la tradition de saint Irénée par des arguments internes. Je laisse de côté ce qu'il dit de l'organisation florissante des Églises d'Asie, du développement des sectes : ce sont des arguments auxquels on a coutume de recourir et qui ont leur valeur. Celui que le P. Tiefertal tire du silence sur la chute de Jérusalem, est loin d'être aussi fort. Écrivant avant le désastre, dit-il, saint Jean en aurait au moins prédit quelque chose. Écrivant après, reprennent les rationalistes, il y aurait au moins fait quelque allusion. Avec de tels arguments, il est difficile de trancher la question; ce silence est plutôt un problème à résoudre.

Enfin, le P. Tiefertal trouve dans l'Apocalypse de nombreux traits qui se rapportent soit à l'époque de Dioclétien, soit à Dioclétien lui-même. Voir l'arg. 5 (p. 83) : « L'Apocalypse a été écrite au temps d'une persécution organisée dans tout l'empire »; proposition à l'appui de laquelle on cite : Apoc. XIII, 7, 8; 2, 13, — le 6^e « Domitien représente bien l'animal rouge et enivré du sang des martyrs », cfr. Apoc. c. XIII, — etc. 17. Je suis loin de repousser ces arguments, bien que je ne sois pas à même d'en démontrer la valeur : ce qu'il me plaît de noter, c'est la possibilité de trouver dans l'Apocalypse des allusions historiques à des faits contemporains.

L'introduction et le livre lui-même auraient gagné beaucoup, si l'auteur y eût exposé synthétiquement les diverses méthodes exégétiques auxquelles on a recours pour interpréter l'Apocalypse, celle qu'il préfère et les raisons de cette préférence. Les systèmes d'interprétation sont, on le sait, au nombre de trois au moins; selon que l'on embrasse l'un ou l'autre, le livre entier et chacune de ses parties donnent lieu à des interprétations bien différentes. Quelques-uns considèrent l'Apocalypse comme

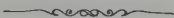
un livre destiné à consoler les premières générations chrétiennes, et retraçant par conséquent le tableau, en partie historique, en partie prophétique, des luttes et des triomphes des premiers siècles. Dans ce système, toute la partie prophétique du livre serait déjà réalisée; ce qui rendrait plus facile, ce me semble, qu'il ne l'est en fait, le travail de l'exégèse. — D'autres voient dans l'Apocalypse une histoire prophétique de l'Église. Ainsi une partie au moins devrait déjà être accomplie; mais quelle est cette partie? Comment s'est-elle accomplie? Peut-on répondre clairement à ces questions? — Enfin, les derniers font de l'Apocalypse une prophétie de la fin du monde. Ceux-ci ne rencontrent pas les objections des autres systèmes, mais ne doivent-ils pas renoncer complètement à une vraie interprétation du livre? et s'ils s'y aventurent, leur interprétation sera-t-elle pas arbitraire?

Le P. Tienfenthal, ce me semble, incline vers une forme spéciale du second système qui consiste à voir retracés dans l'Apocalypse, mais d'une manière générale, les luttes et les triomphes de l'Église. Voyez, par exemple, l'explication qu'il donne des chap. xii-xiv : ils contiennent la vision des trois ennemis du règne de Dieu; ces ennemis sont Satan avec le dragon rouge (xii), la bête de la mer, c'est-à-dire les puissances du monde ennemies de Dieu (Gottfendliche Weltmacht xiii, 1, 10) et la philosophie profane (xiii, 11, xiv). Les sept têtes de la bête (xiii, 1) sont les diverses phases de la puissance matérielle hostile à Dieu, c'est-à-dire, comme il l'explique plus clairement ensuite dans son commentaire au ch. xvii, les cinq monarchies anciennes (égyptienne, assyrienne, babylonienne, persane et grecque) qui ont toutes plus ou moins combattu contre Dieu (représenté alors par le peuple hébreu); l'empire romain (*qui est*), et ce qui doit lui succéder avec ses dix phases. Cette explication a beaucoup d'analogie avec celle que propose M. Godet dans son excellent ouvrage : *Études bibliques*. Seulement, pour M. Godet, la cinquième tête est le judaïsme devenu l'antagoniste du Messie; la sixième est l'empire romain qui retient (detinet, ὁ κατέχων, selon le mot de saint Paul) la huitième qui est la bête elle-même, l'Antéchrist, la puissance judaïque renaissant à la fin des temps; lorsque l'empire romain sera renversé, l'empire qui lui succédera ne pourra pas empêcher le retour de la puissance qui était, qui n'est plus.

Les quarante-deux mois indiquent une détermination de temps apparente, et leur interprétation doit plutôt être symbolique qu'un calcul de chronologie (p. 459).

Le travail du savant Bénédictin a reçu des louanges bien plus compétentes que celles que je pourrais lui donner : les petites critiques que j'ai cru devoir me permettre n'en diminuent point la valeur.

J. SEMERIA, Barnabite.



PUBLICATIONS RÉCENTES.

- Abel Carl.** — *Offener Brief an Profess. Doct. Gustav Meyer in Sachen der ägyptisch-indo-germanischen sprachverwandtschaft. Nachtrag.* Leipzig, Friedrich. In-8°, 26 p. 1 fr. 80.
- Bachmann Johs.** — *Präparationen zu den kleinen Propheten. V. Maleachi. Analyse, Uebersetzung, Dispositionen.* Berlin, Mayer. In-8°, 27 p. 1 fr.
- Beck.** — *Erklärung der Briefes Pauli an die Epheser.* Gutersloh, Bertelsmann. In-8°, XII-271 p. 5 fr.
- Bernardini a Piconio.** — *Triplex expositio B. Pauli apostoli epistolæ ad Romanos* : analysi, qua textus apostolici ordo et connexio declaratur; paraphrasi qua mens apostoli breviter exponitur et datur; commentario, quo litterales notæ, variæ lectiones sensusque textui conformiores afferuntur. Innsbruck, Vereins-Buchhandlung. In-8°, XXXVIII-603 p. 11 fr. 40.
- Brown Edward-Miles.** — *Die Sprache der Rushworth Glossen zum Evangelium Matthæus, und der mercische Dialekt. (1 Vokale).* Göttingen, Vandenhoeck und Rubrecht. In-8°, 83 p. 2 fr.
- Cappeller Carl.** — *A Sanskrit-English-dictionary, based upon the St-Petersburg lexicons* Strassburg, Trübner. In-8°, VIII-672 p. 25 fr.
- Cavagnaro Carlo.** — *Gli Ebrei in Egitto.* Genova, Sambrolino, 1892. In-8°, 436 p. 4 fr.
- Cereseto.** — *Istituzioni bibliche, ossia introduzione generale e speciale a tutti i libri della s. scrittura, tomo 1.* Chiavari, Esposito. In-8°, 718 p. 6 fr. 50.
- De Cholet.** — *Voyage en Turquie d'Asie, Arménie, Kurdistan et Mésopotamie.* Paris, Plon, 1892. In-8°, 398 p. grav. 4 fr.
- Clermont-Ganneau.** — *L'Épigraphie et les antiquités sémitiques en 1891.* Paris, Leroux. In-8°, 52 p.
- Coornaert.** — *Concordantiæ librorum veteris et novi Testamenti Domini nostri Jesu Christi, juxta vulgatam editionem jussu Sixti V.* Bruges, Beyaert, 2 vol. 8°, 150 et 498 p. 4 fr.
- Cornill.** — *Grundriss der theologischen Wissenschaften, 2. Theil. I. Einleitung in das alte Testament.* Freiburg in Brisgau, Mohr. In-8° XII-325 p. 6 fr. 75.
- Cruchet (abbé).** — *Histoire de la sainte Bible, Ancien et Nouveau Testament.* Tours, Mame. In-8°, 508 p. grav. 12 fr.
- Cruden Alex.** — *A complete concordance to the holy scriptures of the Old and New Testaments.* New-York, Fleming. In-8°, XIV-856 p. 5 fr.
- Cuinet V.** — *La Turquie d'Asie, fascic. 4 (1^{er} du tom. 2).* Paris, 1892, Leroux. In-8°.
- Davies.** — *Oriental studies in Great-Britain* (extrait de l'Asiatic Quarterly Review).
- Deane W. J.** — *Pseudepigrapha : an account of certain apocryphal sacred writings of the Jews and early Christians.* New-York, Scribner. In-8°, VI-349 p. 12 fr.

- Derenbourg J.** — *Gloses d'Abou Zakariya Yahia ben Bilam sur Isaïe*, publiées en arabe et trad. en français. Paris, Durlacher. In-8°, 449 p.
- Dewez.** — *Vie de saint Jean-Baptiste*. Élévations contemplatives sur la vie du saint Précurseur. Bruxelles, Société de librairie. In-16, 357 p. 3 fr. 50.
- Dieckoff Aug.** — *Die Inspiration, und Irrtumslosigkeit der heiligen Schrift*. Leipzig, Naumann. In-8°, III-110 p. 2 fr. 40.
- Dieulafoy M.** — *Les Édifices religieux de la Perse ancienne*, compte-rendu, XIX. p. 422 à 424.
- Driver.** — *An Introduction to the literature of the Old Testament*. New-York, Scribner. In-8°, XXIX-522 p. 12 fr. 75.
- Duhm.** — *Kosmologie und Religion*. Basel, Schwabe, 1892. In-8°, 31 p. 1 fr.
- Dusausoy (l'abbé).** — *Manuel d'histoire sainte*, à l'usage de la jeunesse des écoles. Nivelles, Guignardé. In-16, 444 p. grav. 2 fr. 25.
- Eisenlohr (Doct.).** — *Ein mathematischer Handbuch der alten Ägypter* (Papyrus Rhind des British Museum). Leipzig, Hinrichs. In-4°, IV-278 p. 15 fr.
- Ellinwood.** — *The oriental religions and christianity*. New-York, Scribner, 1892, 1 dol. 75.
- Ephrem (St.).** — *Histoire complète de Joseph*, poème en 12 livres. Nouvelle édition, revue, corrigée (langue syr.). Leipzig, Harassowitz. In-8°, XI-369 p. 12 fr. 50.
- Feine Paul.** — *Eine vorkanonische Ueberlieferung des Lukas in Evangelium und Apostelgeschichte*. Gotha, Perthes. In-8°, X-252 p. 5 fr.
- Friedrich J.** — *Die Unechtheit der Galaterbriefes. Ein Beitrag zu einer kritischen Geschichte des Urchristentums*. Halle, Koemmerer. In-8°, 67 p. 1 fr. 60.
- Fulton John.** — *Palestine, historical, geographical, and pictorial. Described as it was and it now is*. New-York, Whittaker. 1891.
- Furrer.** — *Wanderungen durch das heil. Land*. 2 Aufl. Zürich, Orell, 1892. In-8°, VIII-472 p. 10 fr.
- Geso W.** — *Die Inspiration der Helden der Bibel und des Schriften der Bibel*. Basel, Reich. In-8°, XX-438 p. 8 fr. 75.
- Halévy J.** — *Recherches bibliques*, Fascic. 14. Versailles, Cerf. In-8°, p. 645 à 683.
- Hands A.** — *An introduction to the study of Hebrew synonyms for words expressing ideas connected with fear*. Gloucester, Osborne, 1891. In-8°.
- Hatch and Redpath.** — *A concordance to the Septuagint and other greek Versions of the Old Testament*, p. 1. Oxford, Clar. Pr. 1892. Inh. 21 schill.
- Hein W.** — IX internation. Orientalisten Congress zu London, rapport.
- Hillel (Doct.).** — *Die Nominalbildungen in der Mischnah*. Frankfurt am Mein, Kauffmann. In-8°, 52 p. 1 fr. 80.
- Holtzmann.** — *Hand-Commentar zum Neuen Testament*, 1 Die Synoptiker. Die Apostelgeschichte Neue Auflage. Freiburg, Mohr, 1892. In-8°, XVI-432 p., 12 fr. 75.
- Jurien de la Gravière.** — *La flottille de l'Euphrate*. Étude de géographie moderne et de stratégie antique. Paris, Didot, 1892. In-8°, XII-204 p. 3 fr. 50.
- Kamonermann Hayyim.** — ספר שואל ומשיב Teil 1. Rustschuk, 1891. In-8°, 122 p.
- Kaulen Fr.** — *Einleitung in die heil. Schrift Alt. und N. Testam.* 3 Aufl. Freiburg, Herder, 1892. In-8°, 436 p.
- Kiepert H.** — *Carte générale des provinces européennes et asiatiques de l'empire ottoman*. 2^e édit. augment. d'un index. Berlin, Reimer, 1892. 1 feuille. 10 fr.
- Van Koetsveld C. E.** — *De vrouw in den Bijbel*. Amstel., Holkema, 1892. In-8°, VI-342 p. 3 flor.

- Kübel Rob.** — *Bibelkunde*. Erklärung der wichtigsten Abschnitte der h. Schrift und Einleitung in die bibl. Bücher. Neue Auflage. Stuttgart, Steinkopf. 2 vol. In-8°, 429 et 565 p. 10 fr.
- De Lagarde.** — *Septuagintastudien*. 2 Theile. Göttingen, Dieterich, 1892. In-4. 92-102 p. 15 fr.
- Leclercq.** — *Voyage au mont Ararat*. Paris, Plon. In-18, 335 p. grav. 4 fr.
- Lefèvre.** — *Ethnographie linguistique*. La science des religions dans ses rapports avec l'ethnographie. Place des Indo-Européens dans l'évolution historique. Paris, Goupy. 1892. In-8°, 30 p. (Extr. de la Trib. médic.)
- Lesetre H.** — *Notre Seigneur Jésus-Christ dans son saint Évangile*. Paris, Lethielleux. In 8°, XII-594 p. avec grav. 7 fr. 50.
- Letourneau.** — *L'évolution religieuse dans les diverses races humaines*. Paris, Reinwald. In-8°, xx-607 p. 8 fr.
- Letourneau Ch.** — *La sociologie, d'après l'ethnographie*, 3^e édit. rev. et corrigée. Paris, Reinwald. 1892. In-8°, xvi-608 p. 5 fr.
- Leuzinger R.** — *Biblisch topographische Karte von Palästina*. Unter Mitwirkung von Furrer, mit bes. Berücks. der Zeit Christi. 1 : 500 000. Bern, Schmid, 1892. 2 fr.
- Lieblein.** — *Hieroglyphisches namen-Wörterbuch*. Genealogisch und alphabetisch geordnet. Dictionnaire de noms hiéroglyphiques en ordre généalogique et alphabétique. Publié d'après les monuments égyptiens. 3. Leipzig, Hinrichs. In-8°, de la page 557 à 932. 37 fr. 50.
- Lohr Max.** — *Die Klagelieder des Jeremias*, erklärt. Göttingen. Vandenhoeck und Ruprecht. In-8°, 101 p. 4 fr.
- Loret V.** — *Manuel de la langue égyptienne* : Grammaire, tableau des hiéroglyphes. Textes et glossaire. Paris, Leroux. In-8°, ix-174 p. 20 fr.
- Ludwig.** — *Die Genesis der grammatischen Formen des Sanskrit und die zeitliche Reihenfolge in der Selbständigwerdung der indoeuropäischen Sprachen*. Prag Rivnac. In-4°, 164 p. 6 fr.
- Maitland E.** — *Les Écritures dévoilées*, ou la Genèse d'après un point de vue oublié. Paris, libr. de l'art indépendant. 1892. In-8°, 233 p. 2 fr.
- Mariano Raff.** — *L'Evangelio di Giovanni*; sua relazione col Sinottici, suo spirito e suo scopo. Napoli, tip. della reale Università. In-8°, XII-58 p.
- Morano.** — *Budismo e cristianismo*. Studio di religione comparata. 2 ediz. Napoli, Morano. 1892. In-8°, xvi-203 p.
- Marquette (M^{lle} L.).** — *A travers la Syrie*. Souvenirs de voyage. Lille, Desclée. In-8°, 330 p. illustré. 2 fr. 50.
- Mayhew A.** — *A select glossary of Bible words*. London, Eyre, 1891. In-8°.
- Mez A.** — *Geschichte der Stadt Harrân in Mesopotamien bis zum Einfall der Araber*. Strassburg, Heitz, 1892. In-8°, 67 p. (Dissertation.)
- De Milloué.** — *Aperçu sommaire de l'histoire des religions des anciens peuples civilisés*. Paris, Leroux, 1892. In-8°, 1 fr. 50.
- Mullen Tobias.** — *The canon of the old Testament*. New-York, Pustet. 1892. In-8°, 664 p.
- Müller Simonis.** — *Du Caucase au golfe Persique*, à travers l'Arménie, le Kurdistan et la Mésopotamie. Suivi de notices sur la géographie et l'histoire ancienne de l'Arménie et les inscriptions cunéiformes du bassin de Van, par Hyvernat. Paris, Delhomme. 1892. In-4°, 628 p. Illustré.
- Murray.** — *Handbook for travellers in Syria and Palestine*. New edition. London, Murray, 1892. In-8°, LII-403 p. Maps. plans. 18 shill.

- Neubauer Ad.** — *Petite grammaire hébraïque provenant de Yemen.* Texte arabe publié d'après les manuscrits connus. Leipzig, Harrawowitz. In-8°, 39 p. 6 fr.
- Nöldeke.** — *Orientalische Skizzen.* Berlin, Pöstel, 1892. xi-304 p. In-8°, 9 fr. 50.
- Noordtzijs M.** — *Israël's verblijf in Egypte*, bezien in't licht der egyptische ontdekkingen. Leiden, Donner, 1892. In-8°, 31 p. o flor. 50.
- Oehler (Doct.).** — *Theologie des Alten Testaments.* 3 Aufl. Stuttgart, Steinkopf In-8°, xiv-936 p. 18 fr. 75.
- Ollivier (abbé).** — *Le Génie d'Israël. Éloquence.* Paris, Berche. 2 vol. In-8°, 330 et 356 p. 8 fr.
- Oort H.** — *Oud Israëls rechtswezen.* Redevoering. Leiden, Brill. 1892. In-8°, 35 p. o flor. 50.
- Oppenheim Berth.** — *Die syrische Uebersetzung des 3 Buches der Psalmen* (Psalm 107-150) und ihr Verhältniss zu dem massoretischen Texte und den ältesten Uebersetzungen. Königsberg, Koch. In-8°, 70 p. 1 fr. 40.
- Παπαδοπούλος Κεραμεύς, Α.** — *Ἱεροσολυμιτικὴ βιβλιοθήκη ἥτοι κατάλογος τῶν ἐν βιβλιοθήκαις τοῦ... ὄρθ. Πατριαρχικοῦ θρόνου τῶν Ἱεροσολυμῶν καὶ πάσης Παλαιστίνης ἀποκειμένων ἑλληνικῶν κωδικῶν.* St-Petersbourg, Société de Palestine. Leipzig Harrass, 1892. In-8°, xvi-623 p. 36 fr.
- Παπαδοπούλος Κεραμεύς,** — *Ἀνάλεκτα Ἱεροσολυμιτικῆς Σταχυολογίας ἡ συλλογὴ ἀνεκδότων καὶ σπανίων ἑλληνικῶν συγγραμμάτων περὶ τῶν κατὰ τὴν Ἑῶαν ὀρθοδόξων ἐκκλησιῶν καὶ μάλιστα τῆς τῶν Παλαιστινῶν συλλεγέντα καὶ ἐκδιδόμενα.* Tom. 1. S. Pétersbourg, Société de Palestine. 1892. In-8°, xxi-535 p. 24 fr.
- Peschke E.** — *Hebräische syntax für Gymnasien.* Leipzig, Bredt, 1892. In-8°, 45 p. 1 fr.
- Pomeranz Bernard.** — *La Grèce et la Judée dans l'antiquité.* Coup d'œil sur la vie intellectuelle et morale des anciens Grecs et Hébreux. 1^{re} partie. Jaroslaw et Wien, Lippe. In-8°, 93 p. 3 fr. 20.
- Probst Fred.** — *Arabischer Sprachführer im ägyptischen Dialect.* Giessen, J. Ricker. In-8°, viii-280 p. 5 fr. 65.
- Rahlf's Alfr.** — *יְצַח וְיִצְחָק in den Psalmen.* Göttingen, Dietrich, 1892. In-8°, 100 p. 3 fr.
- Randall.** — *The tabernacle in Sinai; an account of the structure signification and spiritual lessons of the mosaic tabernacle erected in the wilderness of Sinai.* Boston, Bradley. In-8°, 420 p. 6 fr. 50.
- Reinach Salomon.** — *Chronique d'Orient* (1890-1891). Paris, Leroux. In-8°, 91 p.
- Remondino.** — *History of circumcision from the earliest times to the present.* Philadelphia, Davis. 1891. In-8°, x-346 p.
- Remy Nahida.** — *Das jüdische Weib.* Leipzig, Landien. In-8°, viii-328 p. 6 fr. 40.
- Reuss Ed.** — *Das alte Testament übersetzt, eingeleitet und erläutert.* Braunschweig, Schwetschke, 1892. 3 fr.
- Ross.** — *The cradle of christianity : Chapter on modern Palestine.* London, Hodder, 1891. In-8°, 504 p.
- Rossi L.** — *Viaggio in Terra santa ed in Egitto.* Vicenza, tipogr. S. Giuseppe, 1891. In-8°, 504 p.
- Ryle H.** — *The canon of the old Testament.* London and New-York, Macmillan 1892. In-8°, 308 p. 6 shill.
- Saalfeld (Doct.).** — *De bibliorum sacrorum vulgatæ editionis gravitate.* Quedlinburg, Vieweg. In-8°, xvi-180 p. 9 fr. 25.
- Schæfer Aloys.** — *Die Bucher des Neuen Testamentes, erklärt.* 3. Erklärung

- des Briefes Pauli an die Römer. Münster, Aschendorff. In-8°, XII-420 p. 8 fr.
- Schmid O.** — *Ueber verschiedene Eintheilungen der heil. Schrift*, insbes. über die Capitel-Eintheilung Stephan Langtons im XIII Jahrh. Graz, Leuschner. 1891. In-8°, 120 p. 6 fr. 25.
- Schmidt Herm.** — *Zur Christologie. Vorträge und Abhandlungen.* Berlin, Reuther. In-8°, III-222 p. 5 fr.
- Schmoller Otto.** — *Die Lehre vom Reiche Gottes in den Schriften des Neuen Testaments.* Leiden, Brill. In-8°, VII-219 p. 4 fr. 80.
- Schuster.** — *Histoire biblique de l'Ancien et du Nouveau Testament*, traduit sur la 58^e édition allemande par l'abbé Couissinier. Freiburg, Herder. In-8°, 296 p., 113 fig. 1 fr.
- Schwally Fr.** — *Das Leben nach dem Tode nach den Vorstellungen des alten Israels und des Judenthums, einschliesslich des Volksglaubens im Zeitalter Christi.* Giessen, Ricker, 1892. In-8°, VIII-204 p. 6 fr. 25.
- Siegfried und Stade.** — *Hebräisches Wörterbuch zum Alten Testamente.* Lexikon zu den aramäischen Stücken des Alten Testaments. Deutschhebräisches Wortverzeichnis. Leipzig, Veit. In-8°, 480 p. 20 fr.
- Skarstedt.** — *Handbok i biblisk fornknuskap jämte förklaring af atskilliga dunklare ställen i den Heliga Skrift.* 3, omarb. uppl. Stockholm, Huldberg, 1891. In-8°, VIII-335 p. 3 fr. 50.
- Spiro Jean.** — *Leçon d'ouverture du cours de langues et littératures orientales à l'Université de Lausanne à l'ouverture du semestre d'hiver 1891.* Lausanne, Viret-Genton, 1892. In-8°, 31 p.
- Spitta.** — *Die Apostelgeschichte, ihre Quellen und deren geschichtlicher Wert.* Halle, Buchhandlung des Waisenhauses. In-8°, XI-380 p. 10 fr.
- Stapfer.** — *La Palestine au temps de Jésus-Christ, d'après le Nouveau Testament, l'historien Flavius Josèphe et les Talmuds.* Nouv. édition. Paris, Fischbacher. In-8°, 540 p. 7 fr. 50.
- Steele und Lindsay.** — *Commentary on the Old Testament*, vol. 2. Leviticus, Numbers and Deuteronomy. New-York, Hunt. In-8°, 526 p. 10 fr.
- Strada.** — *L'épopée humaine. Deuxième cycle des civilisations. Jésus.* Paris, Ollendorff. In-8°, XII-391 p. 3 fr. 50.
- Stubenvoll (Doct.).** — *Heidenthum im Christenthum.* Heidelberg, Siebert. In-8°, 191 p. 3 fr. 60.
- Thompson.** — *Books which influenced our Lord and his apostles : being a critical review of apocalyptic Jewish literature.* New-York. Scribner's Sons. In-8°, XVI-497 p. 22 fr. 50.
- Valente Vinc.** — *Gl'idiomi sanscrito ed italico considerati in se stessi e comparati.* Fascic. 1. Trani, Vecchi. In-8°, 32 p. 1 fr.
- Weber G.** — *Guide du voyageur à Ephèse.* Smyrne, La Presse, 1891. In-8°, 80 p.
- Wilson R. E.** — *The ancient and modern water supply of Jerusalem.* In-8°, London, 1892.
- Winckler Hugo.** — *Geschichte Babylonien und Assyrien.* Leipzig, Pfeiffer, 1892. In-8°, XII-354 p. 12 fr.
- Wohlfahrt.** — *Novum Testamentum græce. I. Das Evangelium des Johannes.* Leipzig, Teubner. In-8°, VI-107 p. 2 fr.
- Zunini Enr.** — *In Palestina et in Siria : Impressioni di viaggio.* Milano, Chiesa. In-8°, 216 p. 2 fr.
- Concordance des saintes Écritures précédée des analyses chronologiques de l'Ancien*

et du Nouveau Testament. Édit. nouvelle et corrigée. Paris. Fischbacher, 1892.
In-8°, LXIV-737 p. 6 fr.

Le Congrès international des Orientalistes, 1891. — Londres. In-8°.

Corpus inscriptionum semiticarum ab Academia inscriptionum et litterarum hum.
conditum atque digestum. Pars 4^a : Inscriptiones himyariticas et sabæas conti-
nens. Tom. I, Fasc. 2. Paris, Klincksieck. In-4, p. 103 à 174, 16 pl. 50 fr.

Itinerarium breve terræ sanctæ, Patris Fr. Leonardi Du Clou Lemovicensis. Edidit
P. Marcellinus a Civetia. Florent., Ariani, 1891. In-8°, VIII-252 p.

Johan Olâkad Mongal Samachar, The Gospel of S. John translated by Nottrott. Cal-
cutta, Bible society, 1891. In-12, 162 p.

Le Directeur-Gérant : P. LETHIELLEUX.

LE LECTIONNAIRE DE SILOS

CONTRIBUTION A L'ÉTUDE DE L'HISTOIRE DE LA VULGATE EN ESPAGNE.

Le but du présent travail est de donner aux lecteurs de la *Revue* quelques renseignements sur les récentes découvertes bibliques, sur deux surtout dont l'importance n'échappera à personne : l'évangélique tolétain publié par D. Morin, et les apocryphes de saint Pierre trouvés en Égypte.

L'empressement avec lequel les docteurs en fonction se jettent sur les textes nouveaux et rendent des oracles prématurés, est à mes yeux et à des yeux plus pénétrants que les miens, un empressement trop souvent ridicule. Il s'agit donc de nous entendre. Les lecteurs de la *Revue* ne trouveront dans mon article ni oracles, ni systèmes retentissants, ni brillantes théories, mais le simple exposé des découvertes et des faits qui en découlent. Je ne serai qu'une voix, avec l'espérance toutefois que cette voix ne retentira pas dans le désert.

*
* *

Je commence par le lectionnaire espagnol : il a, ce me semble, une importance beaucoup plus réelle que les apocryphes de Pierre, bien qu'il ait fait moins de bruit.

On savait déjà que parmi les manuscrits du monastère de Silos, dans la Galice, passés à la Bibliothèque nationale, il y avait un lectionnaire espagnol très ancien et plein d'intérêt. M. l'abbé Martin en avait dit quelques mots à propos de l'histoire du texte biblique en Espagne (1). Ce fut donc avec plaisir qu'on salua la publication du texte, on ne peut plus soignée et plus fidèle, faite par le P. Morin (2).

Le Ms. porte le n° 2171, nouvelles acq. lat. de la Bibliothèque nationale; il est écrit en lettres wisigothiques du onzième siècle. Le

(1) *Saint Étienne Harding et les premiers recenseurs de la Vulgate latine*, Théodulfe et Alcuin. Amiens, 1887, p. 131.

(2) *Liber comicus sive lectionarius missæ quo toletana ecclesia ante annos MCC utebatur*. (Anecdota maredsolana I), Maredsolli, 1893.

lectionnaire qui remplit la majeure partie du manuscrit est appelé *Liber comicus*. Il faut évidemment lire : *Liber comes* ou *Liber comitis*, appellation très souvent appliquée à ces livres qui étaient pour ainsi dire le *vade-mecum* des prêtres et des évêques. Les clercs espagnols, probablement fort peu familiers avec Plaute ou Térence, transformèrent ce recueil scripturaire en un livre qui semble n'être au premier abord qu'une compilation des œuvres comiques du temps.

Après les arguments apportés par le P. Morin, il n'est plus permis de douter que nous ayons là le lectionnaire en usage dans l'Église de Tolède, et par conséquent dans tout le royaume des Wisigoths, avant l'invasion arabe. Voici le principal de ces arguments. Suivant les règles de la liturgie tolétaine, au temps de saint Ildefonse, le jour où les catéchumènes recevaient le symbole, c'est-à-dire le dimanche des Rameaux, on lisait dans le *Conventus Ecclesiæ* pour la prophétie, Isaïe XLIX (saint Ildefonse en cite le v. 24-25); pour l'épître, le deuxième chapitre de celle de saint Pierre *ad gentes*, c'est-à-dire la première, dont l'écrivain espagnol cite le v. 9 du ch. II; enfin pour l'Évangile, l'épisode, très adapté à la cérémonie, du sourd guéri par l'eppheta miraculeux (Mc., VII. 31-7). Or, d'une part, la liturgie mozarabique n'a rien de tout cela; de l'autre, celle du manuscrit de Silos y correspond parfaitement, comme il est facile de s'en convaincre par le petit tableau qui suit :

LITURGIE DE ST-ILDEFONSE.

Isaïe, XLIX, 24-5.

I Petr., II, 9.

S. Marc., VII, 32-33.

LITURGIE DU MS. DE SILOS.

Isaïe, XLIX, 22-6.

I Petr., I, 25—II, 10.

S. Marc, VII, 31-7.

LITURGIE MOZARABIQUE.

Ecclesiast., III, 2-18.

Deut., XI, 18-32.

Galat., I, 3-13.

Joann., XI, 58 — XII, 14.

Du reste il ne faut pas s'étonner de voir l'ancien *ordo* tolétain se conserver intact, même après l'invasion arabe et l'étrange bouleversement qu'eut à subir la fortune nationale. Nous savons, en effet, que dans les montagnes où se réfugièrent les restes de la nation wisigothe, les *ordines* de la cour et de l'Église furent toujours exactement maintenus.

Le document a une grande importance pour l'histoire de la liturgie latine et l'hagiographie. La comparaison de la forme que revêtent dans le lectionnaire tolétain les péricopes ecclésiastiques avec celle des autres textes similaires connus, par exemple le lectionnaire de Luxeuil et l'ancien Ambrosien, pourra être très utile. En dehors de cette comparaison, il y a maintes choses à noter pour la liturgie : ainsi

le jeudi et le samedi saints, la liturgie est double, celle qu'on pourrait appeler ordinaire et celle à qui on a donné le nom de *missa per titulos*, avec leçons propres :

	AD MISSAM.	PER TITULOS.
In cœna Domini.	Zach., II, 13, III, 5; XI, 7-14; XIII, 7-9. I Cor. XI, 23-32. Passio ex IV Evang.	Ier., XX, 11-2. I Petr., II, 21-5. Is., XVI, 29-32.
Die Sabato.	XII lect. ex prophetis.	Ap. 1-9-10, 17-8.
In Vigilia pascae	I Cor., V, 7-8. Matth., XXVIII, 1-7.	Coloss., III, 1-3. Matth., XXVIII, 10-9.

C'est évidemment la même chose qu'à Rome. Dans ce qu'on appelle simplement *missa* (in cœna Domini ad missam, in vigilia pascae ad missam), nous avons la messe publique, la liturgie solennelle célébrée par l'évêque; au contraire, les *missæ per titulos* correspondent à l'office privé, à la liturgie des titres presbytéraux. L'hagiographie elle-même a quelque chose à glaner dans ce nouveau document; malheureusement le sanctoral du vieux lectionnaire est extrêmement pauvre, et ne peut rendre par conséquent que des services assez restreints. Je citerai seulement comme exemple l'ignorance profonde de notre lectionnaire pour tout ce qui regarde le culte de saint Jacques en Espagne (comme premier apôtre du pays), ce qui fait toujours de plus en plus regretter le temps et les pages si libéralement prodiguées par le bon cardinal Bartolini. Certes, il y a de belles questions à traiter; mais je ne veux pas trahir l'hospitalité reçue pour faire de longues dissertations sur le développement progressif du temporal et du sanctoral dans l'ancienne Église espagnole ou sur le système péricopal du monde chrétien d'Occident : mon but est de faire ressortir la valeur de la découverte pour ce qui regarde l'histoire du texte biblique en Espagne au septième siècle.

*
* *

Une fois établie l'origine tolétaine du lectionnaire, il était facile de deviner que la version qu'il contient doit être la version hiéronymienne. En effet l'ancienne version, dont les écrits de Priscillien récemment découverts nous ont donné de précieux fragments, céda bien vite la place, dans l'usage public, au texte hiéronymien importé en Espagne du vivant même de saint Jérôme. Au temps de saint Isidore de Séville, le procès avait déjà été officiellement gagné en faveur de la nouvelle version. « Hieronymi editione, dit-il, generaliter

omnes ecclesiæ usquequaque utuntur pro eo quod veracior sit in sentiis et clarior in verbis » (1). Le fait confirme ensuite l'hypothèse. Nous en trouvons un premier exemple dans l'histoire de l'adultère, une des péripécies les plus sujettes aux variantes chez les anciens auteurs latins. Cependant le lectionnaire évangélique ne nous donne que le commencement de cet épisode, dont il fixe la lecture au lundi de la semaine sainte; mais ce qu'il en cite est suffisant pour nous permettre de caractériser la version employée :

MS. DE SILOS.	COD. AMIATINUS.	COD. COLBERTINUS (c, xi sec.).	COD. PALATINUS (c, iv-v, sec.).
VII, 53. Et reversi sunt unusquisque in domum suam.	Et reversi sunt unusquisque in domum suam.	Et reversi sunt unusquisque in domum suam.	Et abierunt singuli ad domos suas.
VIII, 1. Jesus autem perrexit in montem oliveti. 2. Et diluculo iterum venit [in templum]. Et omnis populus venit ad eum et sedens docebat eos (2).	Jesus autem perrexit in montem oliveti. Et diluculo iterum venit in templum, et omnis populus venit ad eum et sedens docebat eos.	Jesus autem ascendit in montem oliveti. Et mane cum factum esset iterum venit in templo et universus populus conveniebat ad eum, et cum consedisset docebat eos.	Jesus autem abiit in montem oliveti. Diluculo autem reversus est in templo et omnis plebs veniebat ad eum et sedens docebat eam.

Un autre exemple non moins probant nous est fourni par la lettre de saint Jacques; nous confrontons, avec le texte du lectionnaire, un texte antehiéronymien d'origine espagnole, le fameux *Speculum* dit de saint Augustin; un texte hiéronymien espagnol, le *Codex cavensis*; la Vulgate hiéronymienne représentée par le manuscrit de M. Amiata, et le *Corbeiensis* maintenant à Saint-Pétersbourg. Il sera aisé de voir que le texte du lectionnaire est presque celui de l'Amiatin, c'est-à-dire d'un des codex les plus purs de la Vulgate hiéronymienne, mais qu'il a des variantes, et que ces variantes s'accordent quelquefois avec le *Corbeiensis*, jamais avec le texte espagnol.

MS. DE SILOS.	COD. AMIAT.	COD. CORBEI (ff.).	SPECULUM.	COD. CAVENSIS.
I, 49. Sit autem omnis homo velox ad audiendum, tardus autem ad loquendum et tardus ad iracundiam. Ira enim viri justitiam Dei non operatur.	Sit autem omnis homo velox ad audiendum, tardus autem ad loquendum et tardus ad iram. Ira enim viri justitiam Dei non operatur.	Sit autem omnis homo velox ad audiendum, tardus autem ad loquendum, tardus autem ad iracundiam. Iracundia enim viri justitiam Dei non operatur.	Sit vero omnis homo citatus audire et tardus loqui, piger in iracundia. Iracundia enim viri justitiam Dei non operatur.	Sit autem omnis homo velox ad audiendum, tardus autem ad loquendum et tardus ad iram. Iram enim viri justitiam Dei non operatur.

(1) Cfr. sur l'histoire de la Vulgate en Espagne et sur ses luttes avec l'ancien texte Fr. Kaulen, *Geschichte der Vulgata*. Mainz 1868, p. 203-5.

(2) Lib. com. p. 140. Pour les autres textes voir F. H. A. Scrivener : *A plain Introduction to the Criticism of the N. T.* 3 ed. 1883, p. 362-3.

MS. DE SILOS.	COD. AMIAT.	COD. CORBEI (ff.)	SPECULUM.	COD. CAVENSIS.
26. Si quis putat se religiosum esse et non refranans linguam suam, sed seducens cor suum, hujus vana est religio.	Si quis autem putat se religiosum esse, non refranans linguam suam sed seducens cor suum, hujus vana est religio. Religio autem munda et immaculata apud Deum et patrem	Si quis autem putat se religiosum esse non infraenans linguam suam sed fallens cor suum, hujus vana est religio. Religio autem munda et immaculata apud Dominum hæc est, visitare orfanos et viduas in tribulatione eorum; servare se sine macula a sæculo.	Si quis putat superstitiosum se esse, non refranans linguam suam sed fallens cor suum, hujus vana est religio. Sanctitas autem pura et incontaminata hæc est apud Deum patrem, visitare orfanos et viduas in angustia ipsorum et immaculatum se servare a mundo.	Si quis autem putat se religiosum esse non refranans linguam suam sed seducens cor suum, hujus vana est religio. Religio munda et immaculata apud Deum et patrem hæc est, visitare pupillos et viduas in tribulatione eorum, immaculatum se custodire ab hoc seculo.

Pour ce qui regarde l'Ancien Testament, je m'abstiens de donner des extraits et de faire des comparaisons. Le meilleur point d'appui nous manque; car le lectionnaire n'a rien du premier livre des Rois, qui est jusqu'ici, à ma connaissance, le seul texte étudié critiquement au point de vue des manuscrits espagnols et de leurs caractéristiques textuelles. Je me contente dès lors d'observer qu'on peut répéter de l'Ancien ce qu'on a dit du Nouveau Testament.

Nous avons donc, dans notre lectionnaire, un bon texte hiéronymien du septième siècle, qu'on pourra utilement employer pour la critique des leçons originales de saint Jérôme.

Toutefois, malgré sa haute antiquité, le texte du manuscrit porte déjà l'empreinte de son origine espagnole. M. Martin, le seul qui se soit occupé jusqu'à présent de la transmission et de l'histoire du texte biblique dans les églises d'Espagne à propos de la recension de Théodulfe faite sur sol français, mais avec des procédés critiques tout espagnols, donne comme note caractéristique de ces textes le goût des additions et des gloses. C'est, dit-il, de la recension théodulfienne, et on peut également le répéter du texte espagnol postérieur au septième siècle, c'est un amalgame de toute sorte de leçons, une espèce de *cloaca maxima*, d'égout collecteur, où les recenseurs et les criticastres espagnols ont déversé toutes les extravagances racolées par leur science ou inventées par leur imagination.

L'exemple le plus frappant est fourni par la première lettre de saint Jean qui contient au ch. v, dans les textes d'origine espagnole, des additions très singulières :

(1) *Lib. com.*, p. 61 et 64. Pour l'épître de S. Jacques cfr l'étude de M. J. Wordsworth dans les *Studia biblica et ecclesiastica* d'Oxford (1, 1885), *The Corbey St-James and its relation to other latin versions, and to the original language of the epistle*, p. 131. Pour le Codex Cavensis j'emploie la copie qui est au Vatican sous le n. 8484.

MS. DE SILOS. (1)	COD. TOLETANUS.	COD. CAVENSIS.	SPECULUM.	RECENSION THÉODULPHIENNE. Ms. 9380 de Paris.	COD. AMIATINUS.
V. 7. ?	Tres sunt qui testimonium dicunt in celo Pater, Verbum et Spiritus Sanctus. Et hi tres unum sunt. (Qui credit in filio Dei) quem misit Salvatorem super terram et filius testimonium perhibuit in terra scripturas perficiens; et nos testimonium perhibemus, quoniam vidimus eum, et annunciamus vobis ut credatis; et ideo qui credit in filio Dei (habet, etc.).	Et tres sunt qui testimonium dicunt in celo Pater Verbum et Spiritus et hi tres unum sunt.	Et tres sunt qui testimonium dicunt in celo Pater Verbum et Spiritus et hi tres unum sunt.	Et tres sunt qui testimonium dicunt in celo Pater et Filius et Spiritus sanctus et hi tres unum sunt.	Qui credit in filio Dei habet, etc.
V. 16. Petat pro eo et dabit ei vitam Deus, sed peccantibus non ad mortem. Est enim peccatum ad mortem, non pro illo dico ut roget.	(Dico ut roget quis) petat pro eo et dabit ei vitam Deus, sed non his qui usque ad mortem peccant, est enim peccatum usque ad mortem; non pro illo dico ut postulet. (Omnis iniquitas, etc.).	Venit et carnem induit nostri causa et passus est et resurrexit a mortuis, adsumpsit nos et dedit (nobis sensum).	Venit et carnem induit nostri causa et passus est et resurrexit a mortuis; adsumpsit nos et dedit (nobis sensum, etc.).		Non pro illo dico ut roget quis. Omnis iniquitas, etc.
V. 20. Venit et carnem induit nostri causam et passus est et resurrexit a mortuis adsumpsit nos.	(Et dedit) venit et carnem induit nostri causam et passus est et resurrexit a mortuis; adsumpsit nos et dedit (nobis sensum etc.).				Et dedit nobis sensum, etc.

(1) Tous les textes cités dans ce tableau, à l'exception de l'Amiatin, sont espagnols d'origine, comme les quatre premiers — ou, comme le cinquième, se rattachent aux procédés en cours dans les écoles espagnoles.

On voit ainsi que l'intromission des gloses et des variantes, le goût des *codices pleniores* avaient déjà commencé dans l'Église espagnole, à l'époque même de son plus grand éclat, quand l'Espagne, heureuse et fière de son puissant royaume wisigoth, était le seul foyer de culture intellectuelle que le malheur des temps avait laissé subsister dans l'Occident romain.

Je m'arrête ici. Pousser plus avant cette analyse de textes serait me mettre en danger d'outrepasser les limites de mon article et le but que je me suis proposé.

Qu'il me soit permis, puisque l'occasion s'en présente, d'émettre un vœu. L'histoire de la Vulgate a réalisé durant ces dix dernières années d'immenses progrès; on a ajouté beaucoup, on a aussi considérablement innové. En premier lieu, la riche publication de M. Wordsworth peut faciliter aujourd'hui le discernement des variantes, de la tendance spéciale de chaque codex et permettre ainsi le classement des manuscrits. Puis la découverte d'une recension française de patrie, mais espagnole d'esprit, la théodulfienne, à laquelle fit suite celle des manuscrits d'Étienne Harding, le recenseur français du onzième siècle (dont M. Martin a tiré tant de lumière pour l'histoire de la Vulgate en France du neuvième au douzième siècle), les études sur la formation du texte moderne (*textus Parisiensis* de 1221) et sur les *correctoria* (1), ont apporté une large contribution à l'histoire du texte latin dans le bas moyen âge. Il est évident, après cela, que l'histoire de la Vulgate du docteur Kaulen, excellente pour son temps, ne correspond plus à l'état actuel de la science. Elle est donc à refaire. Mais avant d'entreprendre ce travail général, il faudrait, pour ne pas perdre son temps, réaliser un grand nombre de travaux partiels. Je veux parler de l'étude du texte dans chaque région et du classement des manuscrits. Une version qui s'est répandue dans plusieurs pays n'est pas entièrement connue, tant qu'on n'en connaît pas bien toutes les histoires locales. Pour l'Angleterre, M. le Dr Westcott a déjà commencé le travail (2) en réunissant les leçons caractéristiques des manuscrits anglais. Depuis lors les découvertes relatives à l'Amiatinus ont expliqué le problème de l'origine du texte anglais,

(1) Je crois qu'un peu de bibliographie sera utile à ceux des lecteurs de la *Revue* qui s'occupent de la Vulgate. J. Wordsworth, W. Sanday, H. I. White, *Old latin biblical Texts*, I (1883); II (1887), III (1888); L. Delisle, *Les Bibles de Theodulfe*, Paris 1879; J. P. Martin. *S. Étienne Harding*; id. *La Vulgate latine au treizième siècle, d'après R. Bacon*, Paris, 1888.

(2) Smith, *Dictionary of Bible* III, 1863, p. 1688 sq.; T. K. Abbott, *Evangeliorum versio antihieronymiana*, etc., Dublin, 1884; S. Berger, *Des quatre manuscrits des Évangiles conservés à Dublin*, dans la *Revue celtique*, t. VI (1885), p. 348-57.

origine qui s'est trouvée reportée à un texte italien et romain (1). — Pour la France, on a fait davantage : on a d'abord reconnu et classifié plusieurs écoles calligraphiques, l'école théodulphienne d'Orléans, l'école alcuinienne de Tours et l'école franco-saxonne du Nord : chose, du reste, indispensable, pour reconnaître les manuscrits d'origine française (2). On a fait ensuite l'histoire du texte du neuvième au quatorzième siècle (3) : les recensions d'Alcuin et de Théodulfe au neuvième siècle, l'œuvre de saint Étienne Harding au douzième, la formation du texte autorisé (*textus parisiensis*) par l'Université de Paris vers l'an 1200-1220, et enfin la longue série des études et des recensions auxquelles elle donna lieu et dont nous sont restées les traces dans les manuscrits appelés *correctoria*.

Avant de reprendre l'histoire de la Vulgate, il faudra que l'Espagne et l'Italie aient eu quelque chose de semblable.

*
* *

Je viens maintenant aux particularités du texte. Il est presque inutile de remarquer qu'il contient les quatre péricopes controversées : Mc., xvi, 9-20 ; Lc., xxii, 43-4 ; Joh. v, 4-5 ; vii, 52-viii, 15. De cette dernière, qui est la célèbre section de l'adultère, on n'a cependant que le commencement dans l'Évangile de la « *secunda feria in hebdomada majore ad nonam* ». Ce fait est surprenant ; car la section de l'adultère se trouve dans toutes les liturgies latines, romaine, mozarabique, ambrosienne, à des jours différents. Dans la liturgie tolétaine, au contraire, elle manque chaque fois.

	PÉRICOPE DE L'ADULTÈRE.	LECTIONNAIRE TOLÉT.
Liturgie romaine.	IV samedi de carême.	Joh., vi, 30-5.
— ambrosienne.	II dimanche d'octobre.	?
— mozarabique.	IV vendredi de Carême.	Joh., vi, 24-9.

Toutefois la section de l'adultère ne devait pas manquer dans le texte latin de l'Évangile adopté en Espagne, puisque nous en avons

(1) H. J. White, *The Codex Amiatinus, and its birth*, placé dans les *Studia biblica et ecclesiastica* d'Oxford, II (1890), p. 273 sq., où on a les conclusions des études auxquelles donnèrent lieu les découvertes de MM. De Rossi et Hort. Nouvel aperçu dans l'article de M. S. Berger, *La Bible de Pape Hilaire*. *Bull. crit.* 15 avril 1892, p. 147-52.

(2) Delisle, *Les Bibles de Théodulfe*; id., *Mémoire sur l'école calligraphique de Tours au neuvième siècle*, Paris, 1855; id., *L'Évangélaire de Saint-Vaast d'Arras et la calligraphie franco-saxonne du neuvième siècle*, Paris, 1888.

(3) S. Berger, *De l'histoire de la Vulgate en France*, Paris, 1887, travail excellent; id., *La Bible française au moyen âge*, Paris, 1884, ch. III.

le commencement. En conséquence, ou bien elle avait été exclue originellement, ou bien on l'avait retranchée dans la suite pour des raisons spéciales qui ont fait à ce passage de saint Jean toute une histoire à part. Je me crois même en droit d'affirmer qu'elle faisait originellement partie de l'office et en a été exclue; car le jour où dans la liturgie latine on lit l'Évangile de la femme adultère, il a, dans le système de ses péricopes, un cachet tout à fait particulier. Le caractère de la section évangélique a fait choisir, par une association d'idées très naturelle, des épîtres et des prophéties qui avaient avec elle quelque analogie. C'est précisément ce qui arrive pour la liturgie mozarabique, au quatrième vendredi de Carême, jour consacré, dans l'Espagne mozarabe, à la lecture de la section de l'adultère. La première leçon, tirée du ch. VIII de l'Ecclésiastique, est une exhortation à fuir la femme impudique et mondaine; la deuxième, tirée du livre des Juges, touche un point analogue : ce sont les deux amours de Samson, l'un avec la fille publique de Gaza, l'autre avec Dalila. Dans la liturgie romaine, c'est, ce semble, le cas contraire qui a lieu. Comme le quatrième samedi de Carême, il y avait la station à sainte Suzanne, on prit naturellement pour épître la partie du livre de Daniel relative à l'ancienne Suzanne, ce qui porta à choisir le passage de saint Jean qui a avec ce fait quelque vague analogie (1).

Or, dans la liturgie du lectionnaire tolétain, le quatrième dimanche de Carême, *ad matutinum*, on remarque que la prophétie est précisément le passage de Daniel relatif à Suzanne; l'épître, un fragment de saint Jacques où il est question de *concupiscentiæ* et de *adulteri*; cependant l'évangile est tiré de Joh. VIII, 15-20, c'est-à-dire la section qui suit immédiatement celle de l'adultère. Ceci me porte à croire qu'à l'origine, on lisait dans l'Église tolétaine pour le quatrième dimanche de Carême la section de l'adultère, et qu'ensuite des scrupules comme ceux dont parlent saint Augustin et saint Ambroise, et qui poussèrent par exemple un des propriétaires du Codex vercellensis à biffer tout ce qui va du ch. VII-44 au ch. VIII-12, la firent retrancher et mettre à sa place le *capitulum* suivant.

La question de la section de l'adultère étant encore une question vivante dans la critique du N. T., on me pardonnera cette digression.

J'ai cherché avidement si le lectionnaire contenait un autre des textes controversés, le fameux verset des témoins célestes. Mais dans le lectionnaire on ne trouve ni témoins terrestres, ni témoins célestes; car du chapitre V de la première épître de saint Jean il ne cite que

(1) J. P. Martin, *Introduction à la critique textuelle du N. T.*, t. IV, 1886, p. 311 sq.

les versets 16-20. Je n'ai pas à revenir sur une question que les études de M. l'abbé Martin ont, à mon avis, définitivement tranchée. Je veux seulement faire observer que la présence du verset dans un lectionnaire espagnol du septième siècle n'aurait rien d'extraordinaire, vu que l'Espagne, d'où il passa en Afrique à l'époque de la persécution vandale, a été presque exclusivement du quatrième au dixième siècle, la patrie du célèbre verset.

Mais la particularité la plus frappante du lectionnaire tolétain, est évidemment sa tendance à l'amalgamation des textes, en un mot au Diatessaron. J'ai dit Diatessaron; l'expression n'est pas tout à fait exacte, car on amalgame non seulement les textes évangéliques, mais encore ceux des épîtres.

Je laisse d'abord de côté tous les cas, et ils sont nombreux, où il y a juxtaposition de fragments ou de sections du même auteur, mais tirés de différents chapitres. C'est presque un phénomène ordinaire dans l'ancienne liturgie. De tels faits ne présentent un grand intérêt que quand il y a diversité d'auteur. L'épître qu'on lisait pour le vendredi saint en est un exemple; rien de plus frappant, de plus spécial que son procédé de composition. Le titre de la leçon est : *Pauli apostoli ad Corinthios*, mais la première épître aux Corinthiens n'y entre que pour une partie. Voici en effet comment la leçon est formée :

I Cor., I, 23^a, II, 2^b, I, 23^b, V, 7^b, etc.
Gal., III, 1, etc.
Philipp., II, 7, etc.
Hebr., IX, 11, etc.
I Petr., II, 21, etc.

Plus fréquents et plus importants sont les cas de Diatessaron évangélique. Par exemple, dans la leçon du mercredi saint l'Évangile est composé de saint Matth. XXVI, 2-5 et de saint Marc XIV, 3-11 (p. 142). De même, l'Évangile de la quatrième messe du *commun* des saints est composé d'une manière bien plus étrange encore, comme il ressort du tableau suivant :

SAINT MATTHIEU.	SAINT MARC.	SAINT LUC.
.....	Quum audieritis.	
Prælia et opiniones præcliorum.....		Nolite (timere).
.....	Oportet enim hæc fieri.	
Sed nondum est finis.		

Et on continue ainsi à enchâsser dans le texte de saint Marc (XIII, 7-13) phrases et paroles empruntées aux autres évangélistes (saint

Matth., xxiv, 6-13; saint Luc, XXI, 9-17). Mais le cas qui doit le plus attirer notre attention est celui de la Passion. Les deux Évangiles, en effet, *in Coena Domini* et *in Parasceve* sont formés avec le même procédé qu'a employé Tatien dans son Diatessaron. Il est nécessaire avant tout, pour nos recherches ultérieures, d'avoir sous les yeux la table des textes ou l'encadrement de cette mosaïque d'évangiles.

IN COENA DOMINI AD MISSAM.

LECTIO SANCTI EVANGELII SECUNDUM JOHANNEM (p. 151-8).

Joh., xiii, 1.	Luc., xxii, 43-5.
Luc., xxii, 3-6.	Matth., xxvi, 40 ^b , 41-9, 50 ^a .
Matth., xxvi, 17 ^a .	Luc., xxii, 48 ^b .
Luc., xxii, 7-8.	Joh. xviii, 4-10 ^a 11 ^a .
Luc., xxii, 9-14, 15-16.	Matth., xxvi, 52 ^b .
Matth., xxvi, 26.	Joh., xviii, 11 ^b .
I Cor., xi, 24.	Matth., xxvi, 53, 54.
Matth., xxvi, 27 ^b , 28-29.	Luc., xxii, 51 ^b .
Joh., xiii, 3-18.	Matth., xxvi, 55 ^a .
Joh., xiii, 21.	Luc., xxii, 52 ^b , 53.
Matth., xxvi, 24.	Matth., xxvi, 56 ^b .
Joh., xiii, 22, 23-26, 27 ^a .	Matth., xxvi, 57 ^a .
Luc., xxii, 31-2.	Joh., xviii, 13 ^b , 14.
Matth., xxvi, 30-5, 36-39.	Matth., xxvi, 58-68, 69-75.

IN PARASCEVE

PASSIO DOMINI NOSTRI JHESU XPI ET SALVATOREM
SECUNDUM CARNEM (p. 162-9).

Matth., xxvii, 1-10, 11 ^a .	Luc., xxii, 27-31.
Joh., xviii, 34-36, 37 ^a .	Matth., xxvii, 33-4.
Joh., xviii, 28-32.	Luc., xxii, 34.
Joh., xix, 6 ^b , 7-12, 13 ^a .	Joh., xix, 19-24.
Matth., xxvii, 11 ^b , 12-14, 15-6.	Matth., xxvii, 36, 38-43.
Luc., xxiii, 19.	Luc., xxiii, 39, 43.
Marc., xv, 9-10.	Matth., xxvii, 45-49, 50 ^a .
Matth., xxvii, 19-23.	Luc., xxiii, 46 ^b .
Joh., xix, 15 ^b .	Matth., xxvii 50 ^b , 51-4.
Luc., xxiii, 20-1.	Joh., xix, 31-7.
Matth., xxvii, 24-32.	Matth., xxvii, 57-61, 62-6.

Pour ce qui regarde la passion, le lectionnaire de Silos ne constitue point classe à part; les particularités qu'il présente ne sont pas propres

à lui seul. On sait que les leçons liturgiques de la semaine Sainte sont ainsi formées dans les églises grecques et orientales. Passée, ce semble, de l'Orient à l'Occident, cette coutume liturgique y fut diversement reçue selon les lieux. En Afrique, par exemple, saint Augustin ne réussit qu'à jeter le trouble parmi les fidèles d'Hippone; la routine le força à y renoncer. « Comme on ne lit la passion qu'un seul jour, on a l'habitude de la lire selon saint Matthieu. Je voulus qu'une fois chaque année on la lût selon tous les évangélistes. On le fit; mais les hommes n'entendant plus ce qu'ils étaient accoutumés à entendre, se troublèrent ». Ailleurs, comme dans l'Eglise franque et wisigothique, on fut plus heureux et l'usage passa, comme en font foi les lectionnaires gallicans et le tolétain récemment découvert.

Maintenant, deux questions se posent aux yeux du critique : 1° Y eut-il un type unique pour toutes les Eglises, ou chaque Eglise se forma-t-elle à elle-même son évangile de la Passion? 2° L'ancien Diatessaron a-t-il influé sur la formation de la leçon liturgique? Nous allons traiter brièvement l'une et l'autre.

*
* *

Dans ma réponse à la première demande, je ne prétends pas à l'originalité. M. l'abbé Martin, l'infatigable chercheur français que tous connaissent, a déjà recueilli les faits un peu à la hâte, comme c'était son habitude; il les a même confusément classés. En tout cas, il est mieux de classer davantage encore ces faits déjà acquis à la science et d'établir leur rapport avec les nouvelles découvertes.

La première conclusion certaine, c'est que, dans la formation des évangiles de la Passion, il n'y a pas de type ecclésiastique unique. Deux types généraux se laissent facilement entrevoir, le type arméno-byzantin, et le type syro-latin. La différence entre eux est profonde. Les évangiles de la Passion en usage dans l'Eglise grecque sont formés selon un procédé d'agglutination encore superficiel : il n'y a pas compénétration de mots, de petites phrases, de fragments de versets, mais la simple juxtaposition de séries quelquefois très longues de versets. Prenons par exemple l'évangile de la liturgie du jeudi saint. Ce qu'on nomme dans les livres liturgiques grecs *ἐναγγέλια τῶν ἁγίων παθῶν*, ce sont douze fragments des quatre évangiles, mais chacun d'eux indépendant et isolé de tout le reste.

I. S. Joh., XIII, 31 — XVIII, 1.
 II. — XVIII, 1-28.
 III. S. Matth., XXVI, 37-75.
 IV. S. Joh., XVIII, 28 — XIX, 16.
 V. S. Matth., XXVII, 3-32.
 VI. S. Marc., XV, 16-32.

VII. S. Matth., XXVII, 33-54.
 VIII. S. Luc., XXIII, 32-49.
 IX. S. Joh., XIX, 23-37.
 X. S. Marc., XV, 43-47.
 XI. S. Joh., XIX, 38-42.
 XII. S. Matth., XXVII, 62-6 (1).

Et il en est toujours ainsi. Parmi les 316 évangélistes de rite grec connus, il n'y en a pas un qui ait un système différent. Un seul manuscrit contient le Diatessaron de la Passion à la fin du texte continu des évangiles et semble par conséquent faire exception, mais il n'a en dernière analyse que le texte commun. M. Martin affirme la même chose du lectionnaire arménien. Au contraire, le type syriaque et latin a pour caractéristique commune l'agglutination profonde, continue des textes : c'est un vrai Diatessaron.

Ceci une fois établi, il est une question qui se présente tout naturellement. Vu les relations si étroites qu'eurent entre eux Syriens et Latins du quatrième au sixième siècle, c'est-à-dire à l'époque de la formation du lectionnaire ecclésiastique, on se demande s'il n'y a pas un type commun syro-latin qui a pris naissance dans les Églises syriaques et s'est ensuite répandu en Occident. Le premier fait singulier à noter, c'est qu'on ne peut absolument pas parler d'un type syriaque commun. En effet, M. Martin, le seul à ma connaissance qui ait abordé ce difficile problème, a distingué cinq types de Diatessaron de la Passion, trois jacobites et deux nestoriens. Parmi les jacobites, le plus connu est celui que les manuscrits attribuent à Daniel l'Aveugle, auteur syrien dont on ignore l'âge. Plus tard, on en fit un autre plus étendu et avec un remaniement des textes plus approfondi. Nous avons enfin, toujours parmi les jacobites, un troisième exemplaire du Diatessaron syro-occidental qui se rapproche davantage du lectionnaire grec, « les textes des quatre évangiles n'étant ni fondus ensemble, ni même étroitement rapprochés, mais se succédant seulement et ne se soudant pas l'un à l'autre (2).

Passant maintenant à la vieille et jadis florissante Église nestorienne, on a fixé jusqu'ici deux types de passionnaire distincts.

Or, entre ces différents textes, on ne voit pas cet accord qui trahit généralement une origine commune, tout en tenant compte des changements que doit inévitablement subir un texte lorsque dans le cou-

(1) J. P. Martin, *Introd. à la crit. text. Partie théorique*, Paris, 1883, *Appendix, fragment de synaxaire grec et nestorien*, p. XXIII.

(2) J. P. Martin, *Le Diatessaron de Tatien*; *Rev. des quest. hist.*, t. XXXIII (1883), p. 366 sq.

rant des siècles, toujours copié et recopié, il s'éloigne de ses ancêtres. Quiconque pourra s'en convaincre (1).

DIATESSARON. ANONYME JACOBITE.	DIATESSARON JACOBITE de DANIEL L'AVEUGLE.	DIATESSARON NESTORIEN, MS. EGERTON 681 (1203-4).	DIATESSARON NESTORIEN RITE DE MOSSOUL ms. 17923 (mus. Brit. XI s.).
Mt., xxvii, 57.	Mt., xxvii, 57.		
Mc., xv, 42.			
Mt., xxvii, 57.	Mt., xxvii, 57.	Mt., xxvii, 51-4.	Mt., xxvii, 51-54.
Mc., xv, 43.	Mc., xv, 43.	Lc., xxxiii, 48.	
Lc., xxiii, 51.	Lc., xxiii, 51.	Mt., xxvii, 55-6.	
Lc., xxiii, 50.			
Mc., xv, 43.	Mc., xv, 43.	Joh., xix, 31-38 a. (fino a Ἰησοῦ)	Joh., xix, 23-42.
		Mc., xv, 44-46 a. (fino a πέτρας)	
Mt., xxvii, 57.	Mt., xxvii, 57.	Joh., xix, 39-42.	Lc., xxiii, 54-6 (2).
Joh., xix, 38.	Joh., xix, 38.	Mt., xxvii, 60.	
Lc., xxiii, 51.	Lc., xxiii, 51.	Lc., xxiii, 55-6.	
Mc., xv, 43-5.	Mc., xv, 43-5.	Mt., xxvii, 61.	
Mt., xxvii, 58-9.	Mt., xxvii, 58.		
Joh., xix, 39-42.	Joh., xix, 39-41, 42 b.		
Mt., xxvii, 60.	Mt., xxvii, 60 a.		
Lc., xxiii, 54-6.	Lc., xxiii, 55 b, 56.		

Il reste donc entendu que nous ne pourrions pas parler d'un type syrien unique de Diatessaron de la Passion. Peut-on au moins parler d'un type commun aux Églises d'Occident? Non. Avant tout, le système du passionnaire ou du Diatessaron de la Passion n'est pas primitif dans la liturgie latine, car on ne le rencontre pas dans toutes les parties du monde ecclésiastique occidental. L'Église d'Afrique ne l'avait pas, et les efforts de saint Augustin ne réussirent pas à l'y introduire. De même Rome et les Églises du midi et du nord de l'Italie n'ont connu aucun Diatessaron de la Passion. Pour l'Église de Naples, cela résulte évidemment de l'évangélaire napolitain découvert et publié récemment. Il assigne le récit de la Passion selon les quatre évangélistes, à quatre jours différents, ce qui prouve qu'on lisait chaque évangile à part; le récit de saint Matthieu devait se lire le jour qui est appelé *die sabbati prima*, celui de saint Marc le sixième dimanche *de indulgentia*, saint Luc le jeudi saint, et le vendredi saint

(1) Il faut évidemment dans ces rapprochements mettre de côté le troisième type de Diatessaron jacobite qui n'est pas un Diatessaron.

(2) Il est facile de voir dans le procès de formation de ces Diatessarons une échelle ascendante qui va des simples recueils, comme les Passionnaires grecs, à l'agglutination très complexe des textes.

saint Jean (1). Le Diatessaron du Codex fuldensis, œuvre de Victor, évêque de Capoue, ne prouve rien ; car ce n'était pas le lectionnaire de son Église, mais un manuscrit tombé par hasard entre ses mains. Quant au lectionnaire romain et à celui des Églises du Nord de l'Italie, représenté par l'ancien Ambrosien, ni l'un ni l'autre n'offrent les traces d'un Diatessaron de la Passion. Tous les documents qui le contiennent sont wisigoths ou francs d'origine. Outre le manuscrit de Silos et la liturgie mozarabe, nous avons le lectionnaire de Luxeuil (septième siècle) qui contient la liturgie purement gallicane sans la moindre trace d'éléments romains, et ce qu'on appelle le Sacramentaire de Bobbio, livre reporté par Mabillon à la province de Besançon, et par M. l'abbé Duchesne au nord de l'Italie avec influence ambrosienne (2). Ce qui est certain, c'est que le Ms. du septième siècle est un affreux mélange de rite gallican et romain ; le fond toutefois est d'origine franque. Nous pouvons donc dire que l'usage de lire le Diatessaron de la Passion est particulier aux Églises des Francs et des Wisigoths. Et je crois que c'est une importation orientale. D'ailleurs les relations entre la Syrie et le monde franc et gallo-romain ne manquaient pas au cinquième et au sixième siècle. Le docteur J. Rendel Harris, dans son récent travail sur le Codex Bezae, a rapporté nombre de faits qui le démontrent. Marseille était, au commencement du cinquième siècle, envahie par les marchands syriens qui s'étaient répandus même dans l'intérieur de la France. Grégoire de Tours nous apprend le curieux détail que le roi, à son entrée dans Orléans, est acclamé par le peuple en langue latine et syriaque et que, ce qui est plus surprenant encore, un Syrien corrompant les ministres du roi, réussit à se faire nommer archevêque de Paris et peupla de Syriens l'Église de la capitale du royaume frank. Et si les Syriens venaient en France, les Occidentaux, plus souvent et en plus grand nombre, allaient en Orient.

Cela dit, revenons à notre question : Y a-t-il un type commun franco-wisigoth ? Les faits répondront d'eux-mêmes. Prenons d'abord les documents wisigoths, le lectionnaire de Silos qui nous révèle les usages en vigueur à Tolède et par suite dans les deux anciennes provinces romaines, la *Carthaginensis* et la *Tarraconensis*, puis le missel avec le lectionnaire des Mozarabes qui contient, nonobstant les remaniements subis à l'époque de la domination arabe, les usages de la Bétique. — La différence est profonde. Le commencement et la fin

(1) *Revue bénédictine*, VIII (1891), p. 481 sq., 529 sq. ; réimprimé dans le *Liber comicus*, p. 426 sq.

(2) *Origines du culte chrétien*, Paris, 1889, p. 220.

de deux Diatessarons, celui du jeudi et celui du vendredi, ne correspondent pas. Je donne ici, à titre d'exemple, le commencement de la section de Diatessaron lue le jeudi saint :

MISSALE MOZARAB.
(p. L. LXXXV, 409-10).

- Luc., xii, 7.
- Marc., xvi, 13^a
- Luc., xii, 8-10, 11^a
- Matth., xxvi, 18^b.
- Luc., xii, 11^b, 12, 13^a.
- Marc., xvi, 16^b.
- Matth., xxvi, 20.

LIBER COMICUS
(p. 151-2).

- Joh., xiii, 1.
- Luc., xii, 3-6.
- Matth., xxvi, 17^a.
- Luc., xii, 7-8, 9-14.
-
-
-

Récit de l'institution de l'Eucharistie.

La différence se prolonge dans le corps même des leçons liturgiques. Pour ne pas abuser de la patience de mes lecteurs, je ne citerai, ici encore, qu'un seul exemple emprunté au récit de l'Eucharistie dans les deux Diatessarons.

MISSEL MOZARABE
(l. c. p. 410).

Vespere autem facto discubuit Iesus et duodecim apostoli cum eo; et ait illis : Desiderio desideravi hoc pascha manducare vobiscum antequam patiar. Dico autem vobis quia ex hoc non manducabo illud, donec impleatur in regno Dei. Et accepto calice gratias egit et dixit : accipite et dividite inter vos. Dico autem vobis quod non bibam de generatione vitis usque in diem illum quo illud bibam vobiscum novum in regno patris mei. Acceptoque pane gratias agens dedit eis dicens : Hoc est corpus meum quod pro vobis tradetur; hoc facite in meam commemorationem. Similiter postquam cœnavit accipiens calicem gratias egit et dedit illis dicens : Hic est calix, novum testamentum in sanguine meo, qui pro vobis et multis effundetur in remissionem peccatorum.

LECT. DE SILOS
(p. 152).

Et quum facta fuisset hora discubuit Ihesus et duodecim apostoli cum eo. Et ait illis : Desiderio desideravi hoc pascha manducare vobiscum antequam patiar. Dico enim vobis quia ex hoc non manducabo illud, donec impleatur in regno Dei. Coenantibus autem illis accepit Iesus panem et benedixit ac fregit deditque discipulis suis et ait illis : Accipite et manducate : hoc est corpus meum quod pro vobis tradetur : hoc facite in meam commemorationem. Similiter et calicem postquam coenavit accepit gratias egit et dedit illis dicens : Bibite ex hoc omnes; hic est enim sanguis meus novi testamenti quod pro multis effundetur in remissione peccatorum. Dico enim vobis : non bibam amodo de hoc genimine vitis usque in diem illum cum illud bibam vobiscum novum in regno patris mei.

Récit du lavement des disciples.

Nous ne trouvons donc pas d'usage commun en Espagne. Il faut dire la même chose des documents mérovingiens. En général, on peut établir entre les deux lectionnaires franks les mêmes rapports qu'entre les Diatessarons de la Passion jacobites et nestoriens. Comme ceux-ci, le lectionnaire qui nous est conservé dans le Sacramentaire de Bobbio

n'est pas, si je puis ainsi m'exprimer, une *harmonisation* des évangiles, mais un assemblage de textes assez longs qui se suivent les uns après les autres sans *se pénétrer*; au contraire, le lectionnaire de Luxeuil est un vrai Diatessaron comme les passionnaires jacobites. Je choisis, comme exemple, l'épisode du Cyrénéen :

LECT. DE LUXEUIL

(p. L. LXXII, 191).

Suscipientes autem Dominum Jesum (Joh., xix, 16^b) exuerunt eum clamidem (Matth., xxvii, 31^a) et induerunt eum vestimentis suis (Marc., xv, 20^a). Et eduxerunt eum baiulantem sibi crucem (Joh., xix, 16^b, 17^a), ut crucifigerent eum (Marc., xv, 20^b). Erat autem hora tertia (Marc., xv, 25^a). Exeuntes autem invenerunt hominem Cyrenaeum (Matth., xxvii, 32^a), venientem obviam sibi (?) nomine Simonem (Matth., xxvii, 32^a). Hunc angariaverunt ut tolleretur crucem ejus (Matth., xxvii, 32^b) et portaret post Dominum Ihesum (Luc., xxxii, 26^b).

SACRAM. DE BOBBIO

(ib. p. 494).

Et postquam inluserunt ei exuerunt eum clamidem (Matth., xxvii, 31^a), et induerunt eum vestimentis suis (Marc., xv, 20^a) et duxerunt eum ut crucifigerent. Exeuntes autem invenerunt hominem Cyrenaeum nomine Simonem. Hunc angariaverunt ut tolleretur crucem ejus. (Matth., xxvii, 31^b, 32).

Y a-t-il enfin quelque relation, quelque lien entre l'un ou l'autre des Diatessarons franks et wisigoths? Pas davantage, comme il n'y a pas de lien non plus entre les documents latins en général et les documents syriens. Que le lecteur me pardonne si j'ai encore recours à un exemple; c'est pour ne pas le laisser jurer *in verbo magistri*. J'écarte avant tout les deux passionnaires nestoriens, le troisième jacobite et le lectionnaire de Bobbio, car ce ne sont pas des Diatessarons dans le vrai sens du mot; leur loi de composition est la même que dans les passionnaires grecs et arméniens. Restent les deux premiers lectionnaires jacobites pour l'Orient, et pour l'Occident le passionnaire frank et les deux documents wisigoths. L'exemple choisi est l'épisode de Josèphe d'Arimathie, où les trois synoptiques diffèrent sensiblement entre eux et où par conséquent les auteurs des Diatessarons avaient de quoi faire :

LECT. DE LUXEUIL

(p. 496).

Cum sero autem factum esset, venit quidam homo dives ab Arimathia nomine Joseph, qui et ipse discipulus erat Iesu. Hic accessit ad Pilatum et petiit corpus Iesu. Tunc Pilatus jussit reddi corpus ejus. Venit autem et Nicodemus qui venerat ad Jesum nocte primum, ferens mixturam myrræ et aloes quasi libras centum. Acciperunt ergo corpus Iesu et ligaverunt eum linteis cum aromatibus et posuerunt illud in monumento novo in quo nondum quisquam positus erat. Et adposuerunt saxum magnum ad ostium monumenti et abierunt. Erat autem ibi Maria Magdalene et altera Maria sedentes contra sepulcrum.

LECTIONNAIRE MOZARABE

(p. 427).

Tunc venit quidam homo dives ab Arimathia nomine Joseph qui et ipse discipulus erat Iesu. Hic accessit ad Pilatum et petiit corpus ejus. Tunc Pilatus jussit reddi corpus. Et accepto corpore Iesu involvit eum in sindone munda et posuit eum in monumento suo novo quod exciderat in petra. Et advolvit lapidem magnum ad ostium monumenti et abiit.

DIATESSARON TOLETAÏN

(p. 169).

Quum sero autem factum fuisset, venit quidam homo dives ab Arimathia nomine Joseph qui et ipse discipulus erat Iesu. Hic accessit ad Pilatum petens corpus Iesu. Tunc Pilatus jussit reddi corpus. Et accepto corpore Ioseph involvit illum in sindone munda, et posuit illum in monumento suo nobis quod exciderat in petra. Et advolvit saxum magnum ad ostium monumenti et abiit. Erat autem ibi maria mha dcalene et alia maria sedentes contra sepulcrum.

DIATESSARONS JACOBITES.

Cum autem sero factum esset [quia erat parascève] venit quidam homo dives, Joseph ab Arimathæa curtate Judææ [vir bonus et justus] nobilis Decurio, qui et ipse discipulus erat Iesu, occultus autem propter metum Judæarum. Hic non consentit consiliis et actibus eorum, qui et ipse erat expectans regnum Dei. Et audacter introivit ad Pilatum et petiit corpus Iesu. Pilatus autem mirabatur si jam obisset. Et accersito centurione interrogavit eum si jam mortuus esset. Et cum cognovisset a centurione, tunc Pilatus jussit reddi corpus. [Et accepto corpore, Joseph involvit illud in sindone munda]. Venit autem et Nicodemus qui venerat ad Jesum nocte primum, ferens mixturam myrrhæ et aloes quasi libras centum. Acceperunt ergo corpus Iesu et ligaverunt illud linteis cum aromatibus, sicut mos est Judæis sepelire. Erat autem in loco ubi crucifixus est hortus et in horto monumentum novum in quo nondum quisquam positus erat. Ibi ergo [propter parascæven Judæarum, quia juxta erat monumentum] posuerunt Jesum. Et advolverunt saxum magnum ad ostium monumenti et [abierunt. Et dies erat parascève et sabbatum illud] cesebat. Subsecutæ autem mulieres quæ cum eo venerunt de Galilæa viderunt monumentum et quemadmodum positum erat corpus ejus. Et reverentes paraverunt aromata et unguenta et sabbato quidem siluerunt secundum mandatum (1).

(1) Martin, *l. c.* t. xxxiii (4833), p. 478. Les passages entre crochets sont propres au Diatessaron anonyme et ne se retrouvent pas dans l'ouvrage de Mar Daniel.

Les différences sautent aux yeux et il est inutile d'entrer dans de longues discussions. Entre les cinq passionnaires on ne trouve aucune ressemblance, sinon celle qui était fatalement exigée par l'ordre des faits et l'identité des matériaux mis en œuvre par les rédacteurs des Diatessarons latins et syriaques.

*
* *

Abordons maintenant l'autre problème de l'influence exercée par le Diatessaron de Tatien sur la formation des passionnaires liturgiques. Qu'il y ait eu une influence indirecte, c'est-à-dire que le travail de Tatien ait pu inspirer des travaux analogues, j'en suis fermement convaincu; mais que cette influence ait été directe, immédiate, c'est ce qu'il ne nous est pas permis d'affirmer, faute d'arguments. Je ne m'occupe pas ici de savoir si nous avons aujourd'hui, même après l'importante découverte de M^{gr} Ciasca (1), l'œuvre véritable de Tatien. Le désaccord entre les trois textes survécus, le latin, l'arabe et la version arménienne d'un texte syriaque suffit pour légitimer mon doute sur ce point. En disant que nous l'avons *à peu près*, tout s'arrange : car les copistes et les traducteurs nous ont joué des tours assez drôles en nous transmettant l'œuvre du disciple de Justin. Mais ce qu'il m'importe de faire observer, c'est qu'on a exagéré étrangement l'influence exercée par le livre de Tatien (2). D'abord l'invention du Diatessaron n'est plus une gloire de Tatien. Le docète égyptien qui vers la première moitié du deuxième siècle composa l'évangile de Pierre pour les besoins de ses coreligionnaires, ne fit pas autre chose, la découverte d'Akh-mim l'a prouvé, qu'un Diatessaron des quatre évangiles canoniques en y ajoutant son contingent de niaiseries et de traits gnostiques. De plus, en dehors de l'Église syriaque, l'œuvre de Tatien a été très peu connue. Eusèbe ne l'a pas vue, il le dit lui-même (h. e. IV, 29). Saint Jérôme et saint Épiphane ne la connaissent pas non plus; le second s'en rapporte à un *on dit*; le premier est allé plus loin, il semble avoir attribué à Théophile d'Antioche le Diatessaron de Tatien : en effet, dans son catalogue des écrivains ecclésiastiques (ch. xxix), il parle de

(1) A. Ciasca, *Tatiani Evangeliorum Harmoniae*, arabice, Romae 1888, d'après deux Mss. arabes, le vatican du XII et le borgien du XIV. Cfr. J. P. Martin : *Le Diatessaron de Tatien dans la Revue des quest. hist.*, t. XLIV (1888), p. 5-50.

(2) L'abbé Martin, qui a rendu d'éminents services à la science, mais qui s'est égaré plus d'une fois, voyait le Diatessaron de Tatien un peu partout. Voir, outre les deux dissertations citées plus haut, les chapitres qu'il a consacrés à *la forme du lectionnaire* et à *l'origine du lectionnaire* dans son « Introduction » à la critique textuelle du N. T. Partie théorique, p. 418-70.

Tatien sans nommer son écrit principal qui était le Diatessaron; il attribue au contraire à Théophile une œuvre de ce genre et dont personne ne fait mention, si ce n'est les écrivains postérieurs qui copient saint Jérôme. En somme, le seul écrivain ecclésiastique du monde gréco-romain qui ait eu entre ses mains l'œuvre de Tatien, est Théodoret qui la sequestra dans les paroisses rurales syriennes de son diocèse de Cyr (Heret. fab. I, 20).

Venons maintenant aux faits. Je citerai seulement l'épisode déjà connu de la sépulture du Seigneur. Je donne ici le texte du Diatessaron d'après la version arabe; elle est, ce semble, le plus fidèle représentant du livre de Tatien. Le lecteur aura ensuite la bonté de le comparer lui-même avec les textes syriaques et latins déjà rapportés plus haut :

« Et cum advenisset vespero parasceve ob ingressum sabbati, venit vir nomine Ioseph, dives et decurio, ab Arimathaea civitate Iudaeae, qui erat vir bonus et rectus, ac discipulus Jesu : qui occultabat se timens a Iudaeis; non consenserat autem consilio et actibus perditorum, et expectabat regnum Dei. Accedens ergo iste, introivit ad Pilatum, et petiit ab eo corpus Jesu. Pilatus autem miratus est, quomodo iam mortuus esset. Et accersito centurione, interrogavit eum de morte eius ante tempus. Et cum cognovisset, praecepit ei, ut redderet Ioseph corpus eius. Ioseph autem mercatus sindonem mundam, et deponens corpus Jesu, involvit in ea. Venientes ergo, sustulerunt illud. Venit autem ad eum et Nicodemus, qui antea venerat ad Jesum nocte, ferens secum mixturam myrrhae et aloes, quasi libras centum. Acceperunt ergo corpus Jesu, et volverunt illud linteis et aromatibus, sicut mos est Iudaeis sepelire. Erat autem in loco, ubi crucifixus est Jesus, hortus; et in horto monumentum novum excisum in petra, in quo nondum quisquam positus fuerat. Ibi ergo propter ingrediens sabbatum, et quia iuxta erat monumentum, deposuerunt Jesum. Et advolventes saxum magnum, proiecerunt ad ostium monumenti, et abierunt. Maria autem Magdalene, et Maria denominata a Jusa, venerunt post eos ad monumentum, et sederunt contra monumentum, videntes quomodo introduxerint, et posuerint ibi corpus. Et revertentes, emerunt aromata et unguenta, et reversae sunt, ut venirent, et ungerent illud. Die autem, qui erat dies sabbati, se abstinerunt propter mandatum » (1).

Entre le Diatessaron arabe et les passionnaires syriens, on ne peut méconnaître une certaine ressemblance. Je m'abstiens, toutefois, d'en tirer une conclusion quelconque. Il faudrait pour cela posséder en

(1) A. Ciasca, *Tatiani Evang. harmoniae*, arabice, Romae, 1888, p. 93.

entier le texte des passionnaires jacobites, et je ne veux pas bâtir des théories en ne m'appuyant que sur des fragments peu considérables. Il n'en est pas ainsi des passionnaires latins ; pour eux, je puis affirmer sans crainte qu'ils n'ont rien à faire avec l'œuvre de Tatien. Le rapprochement des textes déjà cités le prouve éloquemment. J'ajouterai un autre exemple tiré du reniement de saint Pierre :

LECT. TOLET. (p. 157-8).	TATIEN, DIATESS. ARABE (p. 86-7).	COD. FULDENSIS. (éd. Ranke, p. 148-9).	MISSAL. MOZARAB. (p. 413-4).	LECT. DE LUXEUIL. (p. 188).
S. Matth., xxvi, 58-68.	Joh., xviii, 15-7. Lc., xxii, 57. Mc., xiv, 68 b. Joh., xviii, 18 a. Lc., xxii, 55 a. Joh., xviii, 18 b. Mt., xxvi, 58 b. (Joh., xviii, 19-25.) Mc., xiv, 69. Mt., xxvi, 71 b, 73 a, 72. Lc., xxii, 58 a. Joh., xviii, 26 a. Lc., xxii, 59 b. Mt., xxvi, 73 b. Joh., xviii, 26 b. Mc., xiv, 71. Lc., xxii, 60 b, 61 a. Mc., xiv, 30. Lc., xxii, 62.	Joh., xviii, 15 a. Mt., xxvi, 58. Joh., xviii, 15 b, 16. Lc., xxii, 56 b. Joh., xviii, 17. Lc., xxii, 57 b. Mc., xiv, 68 b. Joh., xviii, 18. Mt., xxvi, 58 b. (Joh., xviii, 19-24) 25 a. Mt., xxvi, 69 a. Joh., xviii, 25 a. Mt., xxvi, 71, 73, 72. Lc., xxii, 59 a. Joh., xviii, 26 a. Lc., xxii, 59 b. Joh., xviii, 26 b. Mt., xxvi, 74 a. Mc., xiv, 71 a. Lc., xxii, 57 b. Mt., xxvi, 70 b. Mc., xiv, 71 b. Joh., xviii, 27 b. Lc., xxii, 61-2.	Joh., xviii, 15-8. (Joh., xviii, 19-23, 24 a.) (Mt., xxvi, 57 b, 58). (Mc., xiv, 55-6.) (Mt., xxvi, 60 b.) (Mc., xiv, 58-60, 61 b.) (Mt., xxvi, 63 b, 64.) (Mc., xiv, 63.) (Mt., xxvi, 65 b, 66, 67 a.) (Mc., xiv, 65 b.) (Mt., xxvi, 68.) (Lc., xxii, 65.) Mc., xiv, 66 a, 70 b. Mt., xxvi, 73 b, 72. Lc., xxii, 59 a. Joh., xviii, 26. Mt., xxvi, 74. Mc., xiv, 72. Lc., xxii, 61 a. Mt., xxvi, 75 b. Lc., xxii, 62, 61 b.	Joh., xviii, 26. Mt., xxvi, 73-4. Lc., xxii, 61. Mt., xxvi, 75 b.

Ici encore le langage des chiffres est assez éloquent sans que j'aie besoin de recourir à de longues discussions. Le lectionnaire de Silos n'a point de Diatessaron, il se contente de rapporter simplement le récit de saint Matthieu. Du lectionnaire de Luxeuil, à cause de l'état du manuscrit, il ne nous reste qu'un fragment ; mais ce fragment suffit pour nous permettre de croire qu'il ne devait s'accorder ni avec le Diatessaron arabe, ni avec le missel mozarabique. Enfin, la différence qui sépare ces derniers est très prononcée. Et ce qui est plus singulier, c'est que le Codex fuldensis, généralement considéré comme

la traduction latine de l'œuvre de Tatien, présente avec le Diatessaron arabe, à côté de vraies ressemblances, des divergences profondes (1), Je ne puis résister à la tentation de citer ici, mais c'est ma dernière indiscretion, le texte du dernier accident survenu à saint Pierre, accident qu'il s'était attiré par son coup de sabre au jardin des Oliviers. Le lecteur y trouvera la preuve finale de toutes mes conclusions.

DIATESS. ARABE (p. 87).	COD. FULDENSIS (p. 149).	MISS. MOZARAB. (p. 414).	LECT. DE LUXEUIL (p. 188).
Et post pusillum vidit unum unum ex servis Pontificis cognatus ejus cujus absceidit Petrus auriculam, et altercans dixit: Vere hic cum illo, galilæus est et ipse, nam loquela ejus similis est. Et dixit Simoni: Nonne ego te vidi in horto cum illo? Tunc Simon cœpit anathematizare et jurare: Quia non cognosco hominem ipsum, cujus meminitis. Et continuo adhuc illo loquente, bis cantavit gallus.	Et post pusillum quasi horæ unius dicit unum ex servis Pontificis cognatus ejus cujus absceidit Petrus auriculam: Vere et hic cum illo erat, nam et galilæus est. Nonne ego te vidi in horto cum illo? Tunc cœpit detestari et anathematizare et jurare: neque novi eum; nescio quid dicis, non novi hominem ipsum quem dicitis. Et statim gallus cantavit.	Et intervallo facto quasi horæ unius, dicit unum ex servis principis sacerdotum, cognatus illius cujus absceiderat Petrus auriculam: Nonne ego te vidi in horto cum illo? Tunc Petrus cœpit detestari et jurare: quia non novisset hominem. Et statim gallus cantavit.	Deinde dicit ei unus ex servis Pontificis cognatus ejus cujus absceidit Petrus auriculam: Nonne ego te vidi in horto cum illo? Et post pusillum accesserunt qui stabant et dixerunt Petro: Vere et tu ex illis es; nam et loquela tua manifestum te facit. Tunc cœpit jurare et detestari: quia non novisset hominem. Et continuo gallus cantavit.

En harmonisant maintenant tous les faits mis en lumière dans le cours de la discussion, je voudrais hasarder une théorie générale. Dans l'Église syrienne, jusqu'au commencement du cinquième siècle, on lisait, dans la liturgie, les évangiles harmonisés, c'est-à-dire le Diatessaron de Tatien. Le fait est mis hors de doute par la doctrine d'Addai, apocryphe syriaque de la fin du quatrième siècle. « Et un peuple nombreux, y est-il dit, se rassemblait chaque jour et venait à la prière du service (liturgique) et à la lecture de l'Ancien Testament et du Nouveau (je veux dire) du Diatessaron » (2). La notice de l'apocryphe syrien s'accorde avec ce que nous apprend Théodoret: c'est-à-dire que les paroisses rurales de langue syriaque se servaient encore, en son temps, du Diatessaron dans la liturgie; mais au cinquième siècle, dans les deux fractions de l'Église syrienne, occidentale et orientale, on substitua à l'ouvrage de Tatien les évangiles séparés. Pour la partie

(1) M. l'abbé Martin, après avoir noté bien d'autres différences et reconnu la supériorité du texte arabe sur le texte latin, concluait: « Ce n'est pas l'œuvre d'un homme dont on nous transmet des copies, c'est l'œuvre d'une école, qui nous arrive sous diverses formes; mais, dans ses formes, on peut reconnaître la pensée d'un homme. Tatien a jeté dans la société chrétienne une idée féconde; on l'a trouvée belle et utile; on s'en est emparé et on a travaillé en la suivant dans les lignes générales; mais chacun a fait des modifications plus ou moins profondes à l'ouvrage primitif ». *L. c. t.* XLIV (1888), p. 26.

(2) L. J. Tixeront, *Les origines de l'Église d'Édesse et la légende d'Abgar*, Paris, 1888, p. 131.

occidentale, nous avons le témoignage de Théodoret; pour l'orientale cela résulte clairement d'une ordonnance de Rabbula, évêque d'Édesse de 413 à 435, qui prescrit aux prêtres et aux diacres de faire attention à ce que, dans chaque église, on possède et on lise *un évangile des séparés* » (1). Les efforts de Rabbula furent-ils couronnés de succès? Oui. Le Diatessaron de Tatien disparut tout d'un coup de la liturgie. La plus grande partie du lectionnaire nestorien, et surtout du jacobite, est composée, comme les lectionnaires grecs et latins, *d'évangiles séparés*. Et là même, où on retrouve des formes de Diatessaron, comme dans les leçons liturgiques de la Passion, les divergences entre les différentes Églises, et aussi dans une même Église, prouvent évidemment que le Diatessaron fut frappé à mort par le décret de Rabbula.

Mais on ne fait pas si facilement disparaître un usage qui s'est enraciné pendant l'espace de deux ou trois siècles dans la conscience de tout un peuple. Le Diatessaron s'éclipsa, la coutume de lire les évangiles amalgamés disparut dans les églises syriennes, en laissant toutefois des traces dans quelques leçons. Par exemple, le vendredi qui suit le deuxième dimanche après l'Épiphanie, la leçon évangélique de l'office nestorien est composée de saint Matthieu ix, 36 — x, 15, saint Marc vi, 11-13 — ; xvi, 20^b. Les évangélistes jacobites offrent les mêmes particularités. Ainsi dans l'Église à qui appartient le Ms. 7171 du Musée britannique, on lisait pour les nocturnes du sixième dimanche de Carême : Lc., vii, 36-7; Mc., xiv, 3; Lc., vii, 38; Joh., xii, 3; Mc., xiv, 4; Joh., xii, 4-6; Mtth., xxvi, 10-3; Lc., vii, 39-50. Mais c'est surtout dans les leçons de la *grande et sainte semaine* que se firent particulièrement sentir les souvenirs de l'ancien usage. Toutes les Églises syriennes conservèrent la coutume de lire, à cette époque, le récit de la Passion, combiné d'après les quatre évangélistes. On se divisa cependant dans la pratique. Les Églises nestoriennes et les Églises melkites se rapprochèrent des grecques en formant leurs leçons de la Passion par la simple juxtaposition de longs fragments évangéliques. Toutefois, il semble que dans quelque communauté melkite de la Syrie on ait, pendant quelque temps, employé un Diatessaron comme chez les jacobites. M. Land a du moins retrouvé un très court fragment d'un Diatessaron melkite qu'il a publié (2). Dans les Églises jacobites, les variations sont plus sensibles; quelques-unes s'en tinrent au système grec et nestorien; d'autres se procurèrent de vrais Diatessarons, comme l'anonyme jacobite cité plus haut et celui dont le manuscrit principal qui le contient dit : « Ici finissent les leçons de la Passion... colligées

(1) Tixeront, *l. c.*, p. 130.

(2) Land, *Anecdota syriaca*, t. IV, p. 217.

avec le plus grand soin par l'ami de Dieu, le savant rabbin Daniel de Beith-Bottin et par Isaac, son disciple » (1).

En Occident, l'usage ancien était de lire les évangiles séparés, à différents jours du temps de la Passion, comme à Rome et à Naples, ou de lire seulement un des quatre récits, celui de saint Matthieu comme en Afrique au quatrième siècle, ou celui de saint Jean. Mais dans les églises de Gaule et d'Espagne au septième siècle, nous rencontrons l'usage syrien, et le plus accentué des usages syriens, celui des Jacobites. En effet, les leçons liturgiques de la Passion dans les chrétientés franques et wisigothes sont de vrais Diatessarons. Sommes-nous ici en présence d'une coutume indigène ou d'une importation orientale? A défaut de preuves, il est impossible de donner une réponse définitive. L'hypothèse d'une importation orientale me paraît néanmoins plus probable. Évidemment, si la thèse de M. l'abbé Duchesne sur l'origine syrienne des liturgies gallicane et ambrosienne était vraie, si l'introduction au quatrième siècle des usages liturgiques syriens dans les Églises de la Gaule et de l'Italie du Nord était un fait constaté, le problème se trouverait ainsi très simplifié, et on pourrait donner une réponse catégorique. Malheureusement, n'en déplaise à l'illustre auteur, sa thèse ne m'a jamais persuadé. L'explication de la divergence qui existe entre les liturgies occidentales, je crois la voir non dans un changement de la primitive liturgie ambrosienne et gauloise sous l'influence des Syriens, mais dans un changement opéré à Rome pour des raisons qui nous échappent encore. En conséquence, l'unique fil historique qui puisse nous guider au milieu des ténèbres, ce sont les textes gaulois du cinquième et du sixième siècle sur la présence et l'influence ecclésiastique des Syriens en France du quatrième au sixième siècle. Sont-ils suffisants pour expliquer l'origine de l'usage liturgique franc et wisigoth? Je n'ose pas l'affirmer.

*
* *

Avant de terminer, qu'il me soit permis de remercier le savant P. Morin d'avoir publié un texte aussi important pour les sciences ecclésiastiques, et de lui souhaiter encore bonne fortune dans ses recherches sur le domaine de la littérature latine du Moyen Âge.

P. SAVI, barnabite.

(1) Ms. syr. 18714 du Mus. brit., f. 133 a. Le Diatessaron de Mar Daniel le docteur est contenu dans plusieurs manuscrits; on en connaît aujourd'hui quatre, c'est-à-dire : le Ms. syr. 18714 du British Museum (XI^e s.), le Barberinien VI, 32 (VIII^e s.), le Ms. syr. 51 de Paris (XII^e s.) et probablement aussi le Vatic. syr. 268. — Le Diatessaron jacobite anonyme se lit dans les Mss. syr. 31 (XIII^e s.), 38 (XII^e s.) et 52 (XII^e s.) de Paris. — Le deuxième passionnaire jacobite anonyme est contenu dans le Ms. 14490 du Brit. Mus.

LA RÉVÉLATION

DU NOM DIVIN « TÉTRAGRAMMATON ».

La discussion n'est pas épuisée au sujet du nom que Dieu a révélé à Moïse.

Les circonstances sont connues; rappelons les principaux textes, quoique ce soit en quelque sorte préjuger la solution que de les traduire.

Lorsque Moïse s'est approché du buisson ardent, une voix lui dit : « Je suis le Dieu de ton père, le Dieu d'Abraham, le Dieu d'Isaac, le Dieu de Jacob ». Puis, lorsque Moïse exprime son impuissance, Dieu dit : « Je serai אֲדֹנָי avec toi » (Ex., III, 12). L'homme résiste et cherche des subterfuges : « Supposons que j'aille vers les fils d'Israël et que je leur dise : le Dieu de vos pères m'a envoyé vers vous; et qu'ils me disent : quel est son nom? que leur dirai-je? Et Dieu dit à Moïse : Je suis qui je suis, et il dit : tu diras ainsi au fils d'Israël : celui qu'est m'a envoyé vers vous. Et Dieu dit encore à Moïse : tu diras au fils d'Israël : Javé le Dieu de vos pères, le Dieu d'Abraham, le Dieu d'Isaac et le Dieu de Jacob m'a envoyé vers vous. C'est mon nom pour toujours, c'est mon appellation de génération en génération » (Ex., III, 13-16).

Dans une autre révélation qui eut lieu en Égypte, « Dieu parla à Moïse, et lui dit : Je suis Javé. Je me suis montré à Abraham, à Isaac et à Jacob comme Dieu Puissant (El-Schaddaï), et quant à mon nom de Javé, je ne me suis pas fait connaître à eux » (Ex., VI, 2 et 3).

Ces textes provoquent une discussion exégétique et une discussion historique; la première est la simple explication des passages cités, la seconde a pour but de leur assigner leur place dans l'histoire.

I.

La prononciation du nom divin est יְהוָה. Sur ce point tout le monde est d'accord ou peu s'en faut.

Nous supposons d'abord abandonnée la vocalisation יהוה. C'est, comme on ne l'ignore pas, un non-sens introduit seulement au quinzième siècle dans la lecture de la Bible, la prononciation d'un mot avec les voyelles d'un autre, quelque chose comme *parfait* articulé avec le son de *Tabola*; nous avons par conséquent à retrouver les voyelles. La tradition est sur ce point le meilleur guide.

Nous rencontrons chez les anciens plusieurs prononciations du nom divin.

Diodore de Sicile donne Iao (1); Origène Iao et Ia (2); Clément d'Alexandrie Iaou (3); saint Jérôme Iaho (4); mais saint Épiphanes dit Iave (5), et Théodoret nous transmet la forme Iove (6) comme la prononciation des Samaritains. Ces divergences apparentes sont en réalité très concluantes, car si les noms Iao, Iahu, Ja sont des articulations exactes du nom divin sous la forme Ia יהוה Iahu, יהוה, nous pouvons très raisonnablement admettre que la transcription Jevé pour la forme la plus allongée du nom n'est pas moins exacte.

La tradition ancienne offre cependant une forme différente, Jevo, 'Ιενώ (7), mais ici nous avons affaire à bien des transcripteurs.

Eusèbe, qui nous transmet le renseignement, l'emprunte à l'*Hypothèse* de Porphyre. Ce dernier l'avait trouvé dans la traduction grecque de Sanchoniaton par Philon de Byblos. Sanchoniaton « a pris des documents historiques auprès de Jerombalos, prêtre du Dieu Jevo ». Il est naturel de croire que nous sommes en présence d'une transcription grecque par à peu près des seules consonnes sacrées. C'est certainement le cas de la prononciation πιπι qui a existé au temps de saint Jérôme (8) et qui n'était probablement qu'une lecture retournée des consonnes imparfaitement reproduites en caractères grecs.

(1) Diodore, I, 94, παρὰ δὲ τοῖς Ἰουδαίοις τὸν Ἰαὼ ἐπικαλούμενον θεόν.

(2) Et non pas Iaoia en un seul mot; selon la remarque de M. de Baudissin, *Studien*, I, 181, il faut couper ainsi : ἀπὸ δὲ τῶν Ἑβραίων γραφῶν τὸν Ἰαὼ ἰὰ παρ' Ἑβραίοις ὀνομαζόμενον. « (Les Ophites) ont emprunté à la sainte Écriture le nom de *Iao* que des Hébreux prononcent *Ia* ». Contre Celse et comm. sur saint Jean, I, 1.

(3) *Strom.*, V, 6.

(4) D'après Eehler, au sujet du Ps. VIII, 2. *Theologie des Alten Testaments*, p. 139.

(5) Ἰαβέ, *Adv. hæres.*, I, 3, 20.

(6) Théodoret attribue aux Samaritains la forme Ἰαβέ, un Juif celle de Ἰαῖα (Ex., quæst. 15), mais ce dernier n'est-il pas pour Iah?

(7) Eusèbe, *Præp. evang.*, I, 9, 21.

(8) Ep. 25, *ad Marcellam*, « de decem nominibus Dei », Mig., t. I, p. 429.

Dans ces conditions, ne serait-il pas à propos qu'on s'entendit en France sur une transcription dans notre langue du nom divin? En général, il est fort à souhaiter qu'on respecte cette vigueur plastique du français qui donne aux noms étrangers une forme connotative au reste de la langue. Aussi ne proposons-nous pas d'adopter de pures transcriptions hébraïques,

Nous pouvons maintenant passer à l'analyse de la forme avec un point de départ solide dans la tradition. *Iavé* est l'imparfait du verbe *hawa* היה, quelle que soit l'origine première du mot divin, et tel qu'il se présente à nous dans l'Exode. On se demande seulement s'il s'agit de la forme simple *kal*, ou de la forme causative, *hiphil*. Des sémitistes très distingués, tels que Lagarde, Fürst et Schrader, ont remis en honneur l'opinion de Le Clerc et de Calmet et prennent la forme pour un *hiphil*. *Iahoveh* signifierait celui qui cause l'être, le Créateur, ou celui qui fait être les événements de l'histoire. A ne consulter que la conjugaison ordinaire des verbes, il faudrait leur donner raison. Sans doute plusieurs verbes dont la première consonne est un *he* ont le son *a* à la préformante, on en cite des exemples certains : mais ce n'est jamais le cas pour les verbes היה et היה, et היה suivait la même règle.

Cet argument n'est cependant pas décisif. Anciennement, il y a tout lieu de croire que la préformante prenait le son *a* dans tous les cas, l'exemple de l'arabe le prouve, et ce son *a* dû se maintenir plus longtemps dans les verbes dont la première radicale était gutturale, même pour *he*. Le son *a* nous apparaîtrait donc comme un vestige de l'ancienne prononciation, car on sait que les noms propres sont l'élément le mieux conservé d'une langue, celui qui nous indique le mieux les formes primitives.

Au point de vue strictement grammatical, la question est donc indécise. Dès lors les raisons les plus fortes sont en faveur de la forme *kal*. Frantz Delitzsch (1) a fait remarquer que dans les langues sémitiques lorsqu'on voulait exprimer le sens causatif du verbe היה, on se servait de *piel*, de préférence à *hiphil*, sauf en syriaque, et même dans cette

telles qu'elles figurent par exemple dans les écrits de François Lenormant. Dans le cas de Jéhovah cependant, il ne s'agit pas d'une tradition ancienne, ni d'une altération purement phonétique, mais d'une méprise, d'une erreur qui altère le nom divinement révélé, qui change sa physionomie et, ce qui est plus grave, qui voile sa signification. N'est-il pas légitime de rompre avec un pareil usage ? Ceci posé, les uns transcrivent Yahvé, les autres Jahweh, ou Iahveh ou Iahvé, avec toutes les variations subsidiaires. On peut concevoir deux systèmes : transcription aussi exacte que possible des lettres, ou simple équivalent phonétique. La première méthode indique mieux l'étymologie du mot ; la seconde paraît plus rationnelle. Les deux modes sont possibles en français puisque notre orthographe n'a pas toujours pour but de représenter la prononciation ; le premier donne Jahweh, le second Javé, car il faut être conséquent. Si on retranche le *h* final parce qu'il ne se prononce pas en hébreu, si on emploie le *v* au lieu du *w* anglais, on renonce à la reproduction aussi fidèle que possible du mot hébreu : dès lors pourquoi ne pas supprimer aussi le premier *h* qui ne se prononce pas en français ? Quant à l'y, il ne paraît justifié, ni par l'étymologie, ni par la prononciation. Nous aboutissons donc à une transcription presque semblable à celle des Grecs, en procédant des mêmes principes : *Iavé-Iaæ* ; on pourrait l'employer dans le style historique, en réservant la forme *Iahweh* pour les discussions grammaticales.

(1) *Zeitschr. für Luth. Theol.*, 1877, p. 593.

langue les exemples sont rares et de date assez basse. C'est là une très forte présomption, fit-on abstraction de l'explication authentique de l'Exode.

Il est, de plus, très surprenant qu'un sens causatif existe, sans que l'objet de l'action soit déterminé ou au moins indiqué. Cet argument a une valeur démonstrative pour ceux qui admettent que l'explication de l'Exode a une portée historique ; Iahoveh y est rapproché de : *je suis qui je suis* : on ne peut guère concevoir ici autre chose que la forme *kal*, soit par rapport à la conjugaison, soit par rapport au sens.

Il nous semble donc que le sens causatif, d'ailleurs fort beau en lui-même, doit être écarté comme n'ayant pas de fondement suffisant dans la grammaire, et comme répugnant à l'explication de la Bible elle-même.

Reste à déterminer le sens du verbe הוה.

D'après le dictionnaire de Gésénius (11^e éd.) voici quelles sont les différentes variations de l'idée exprimée : « sens fondamental χαίνειν, être béant, *hiare*, de là *ar. hawâ*, le χάσμα entre le ciel et la terre, l'espace immense et vide de l'air. De ce sens fondamental, employé sous diverses formes en arabe, s'est développé le *ar. hawa* ordinaire, être détaché et libre, aller, voler, *libere ferri, labi*, en général aller en toute direction, surtout de haut en bas : *delabi, cadere, desursum ruere*. De là Job. 37, הוּא אֵוֶן, tombe à terre. Ici il rejoint l'hébreu הוה dont le sens primitif est *accidit*, tiré de *cadere* (*ar. wagâ, hawa*) ex. Gen., 7, 6. De la tendance, de la précipitation dans l'ordre sensible de l'espace s'est développé le mouvement spirituel, le désir, le plaisir, *ar. havân*, au pluriel les caprices, *ar ahwâ* ».

Dans cette manière de voir, l'idée d'être, soit que l'être soit conçu comme commençant ou comme existant, se trouve au terme d'une longue déduction d'idées passablement compliquées, ce qui est assez étrange. En effet la notion d'être peut être envisagée de deux manières ; la notion philosophique ne se présente à l'esprit qu'après une suite de spéculations, mais la notion commune d'être, presque dans le sens de phénomène perçu, est une des plus simples et doit être une des premières qui ait trouvé son expression dans un mot. Il est de plus assez étonnant qu'on cherche en arabe le sens fondamental d'un mot qui n'est pas usité en arabe dans le sens qu'il a constamment en araméen et en hébreu (1). Ne serait-il pas plus simple de supposer

(1) Chaque langue sémitique a pris une voie différente pour exprimer l'être, mais le pronom הוה ne serait-il pas un vestige de l'ancienne valeur de la racine dans le domaine sémitique ? On pourrait remarquer que il se dit *sû* en assyrien où la racine הוה ne se rencontre pas : *il*, c'est-à-dire, cette chose, cet être.

que le sens fondamental est celui de ces deux langues? Dès lors on s'explique très bien la direction que le mot a prise. Le souffle est la manifestation naturelle de l'existence : on dit d'une personne, dont la respiration vient de cesser, qu'elle n'est plus. Le souffle est voisin de l'air, le grand souffle, et c'est dans ce sens surtout que les Arabes emploient le mot de *hawâ*; l'espace rempli par l'air est plutôt, comme chez nous, un sens dérivé. Tout naturellement, à l'idée d'air, se joint celle d'aller à l'aventure, de suivre ses caprices, ses désirs, de se précipiter, de tomber. De cette manière on s'expliquerait aussi l'affinité de *חיה* avec *חיה*, vivre, puisque la vie est l'existence manifestée par le souffle (1).

Toujours est-il que le sens de *tomber* est pour ainsi dire accidentel à cette racine. C'est donc sans fondement dans l'étymologie qu'on a donné à Jahwoh le sens de dieu destructeur, ou de dieu des éléments, celui qui *fait tomber* la pluie ou la foudre. Ce nom serait très singulier et sans analogie avec les autres noms divins. Il faudrait du moins indiquer ce qui tombe. Est-ce une pluie bienfaisante ou un ouragan destructeur? Le dieu est-il considéré comme un principe bon ou mauvais? Rien ne serait désigné. Il est inutile d'ajouter que cette opinion, qui n'a aucune racine dans l'histoire, a été créée de toutes pièces pour ravalier le dieu des Israélites au niveau des autres.

Mais quoi qu'il en soit de l'étymologie, qui d'ailleurs, on vient de le voir, n'est pas sans importance, tout le monde reconnaît que le verbe *hawa* a bien le sens d'être, et probablement, comme son congénère *haia*, sous une triple modification. Ou bien, *il fut* est identique à *il arriva que*, ou bien l'idée d'être est conçue comme stable, comme existante, ou encore comme se développant progressivement, comme une sorte de devenir.

Le premier sens est exclu de notre passage, parce que le verbe dans ce cas est purement introductif d'une idée, tandis qu'un nom propre doit avoir son sens en lui-même. Il est impossible de supposer que le nom divin signifie : *il arriva ou il arrivera que...*

Mais on peut concevoir l'être, avons-nous dit, comme existant d'une manière absolue, l'être dont on constate la réalité, l'être métaphysique, et le concevoir comme entrant en scène, comme se manifestant dans le cours des choses, l'être historique.

Le système de l'être historique est aujourd'hui prédominant dans

(1) L'idée paraît avoir été en sens inverse, de l'idée de souffle à celle d'existence : pour ce dernier système je trouve a-u vent. R. *חיה* Schrader KAT, p. 25. L'une ou l'autre marche est en tous cas plus naturelle que dans Gésenius.

l'exégèse protestante. Il se divise, comme de raison, en deux formes secondaires. Les uns préfèrent le futur, les autres le présent. *Je serai ce que je serai*, était déjà proposé par Jarchi : « je serai avec eux dans cette oppression, je serai avec eux dans les persécutions des royaumes à venir » : Dieu voulait indiquer ainsi sa fidélité à remplir ses promesses. Ce que j'ai annoncé à vos pères, je vais le tenir. Cette opinion que Rosenmüller dit être commune de son temps (1) (*plerorumque*) a été soutenue plus récemment par Ewald et R. Smith. L'Écriture semble lui offrir un point d'appui lorsque Dieu dit à Moïse (Ex. 3-12 :) « Je serai avec toi », et on voit encore une allusion à ce sens dans l'expression d'Osée : « Je ne serai plus à vous ». (Os., I, 9). Malgré tout, cette explication paraît superficielle et vague. Je serai ce que je serai, n'est pas clair comme assurance de la réalisation des promesses, et surtout lorsqu'il s'agissait de résumer dans le nom de Dieu tout un programme, comme nous dirions aujourd'hui.

Aussi tout en se prononçant nettement pour l'être historique, OEhler, Delitzsch, M. Driver traduisent par le présent. Ils répugnent au sens abstrait et stable de l'être parce que, selon eux, *Lawa* exprime l'être en mouvement, l'être qui arrive, qui devient, et ils trouvent ce sens du verbe en harmonie avec le temps employé.

L'imparfait indique en effet une action qui entre en scène, qui est représentée comme commencée, incomplète, soit qu'il s'agisse du passé, soit qu'il s'agisse du futur. D'après OEhler (2) : « Dieu est Jahvé en tant qu'il noue des relations historiques avec l'humanité et spécialement avec le peuple choisi, avec Israël, et qu'il se montre constamment sous ces rapports historiques, celui qui est, et celui qui est qui il est ».

M. Driver s'exprime à peu près dans le même sens : « Eahweh dénote : *celui qui est* — *est*, c'est-à-dire, impliquant non seulement celui qui existe simplement, mais quelqu'un qui affirme son existence, et (à l'inverse des faux dieux) entre en relations personnelles avec ses adorateurs » (3).

On voit que ces savants ne sont plus aussi éloignés de voir l'être proprement dit affirmé en première ligne dans le nom divin, et

(1) Dom Calmet : « Ce terme *Eheich* est la première personne du futur du verbe *Haiah*, je suis ; comme si Dieu voulait dire : Je serai celui qui sera avec vous. Oui ce sera moi-même qui vous accompagnerai, qui vous protégerai, qui délivrerai mon peuple ».

(2) OEhler, *Theologie des alten Testaments*, Stuttgart, 1882, p. 142.

(3) *Recent theories on the origine and nature of the Tetragrammaton. Studia biblica*, Oxford, 1885, p. 15. Nous avons emprunté beaucoup de renseignements à cette intéressante étude.

lorsqu'OEhler, analysant plus à fond le concept, indique comme premier *moment*, l'indépendance (Selbständigkeit); comme deuxième *moment*, la constance absolue (absolute Beständigkeit); comme troisième *moment*, la fidélité de Dieu, il ne fait entrer la notion de l'être historique qu'en troisième lieu, après des notions passablement métaphysiques.

Ce retour, quoique incomplet, vers l'exégèse du moyen âge, est à noter.

Irons-nous cependant jusqu'à admettre que ce qui est révélé au peuple hébreu de prime abord, c'est la notion la plus élevée que nous puissions concevoir de la divinité, et que tous les Hébreux devaient se rendre compte que le nom de l'avé exprimait l'être en soi, ou l'aseïté divine?

Nous croyons que ce sens est renfermé dans le nom divin, mais qu'il n'y est pas le premier à frapper l'esprit.

Essayons d'indiquer quel est le germe, et comment on a pu le développer.

Au simple point de vue exégétique, il est impossible de n'être pas frappé de la ressemblance de la phrase fameuse : *Je suis qui je suis*, avec d'autres tournures dont le sens évident est la suprême indépendance du sujet de l'action : Envoie qui tu voudras (Ex., IV, 13); je fais miséricorde à qui il me plaît (Ex., XXXIII, 19); habite où tu jugeras bon (I. IV Rois, VIII, 1).

Mais en conclure avec Dreschel (1) qu'il faut interpréter notre passage dans le sens du caprice absolu : « Je suis qui et ce qu'il me plaît d'être », pour y trouver une expression de la liberté des dons divins, c'est introduire dans le dialogue du Sinaï des théories de justification qui n'y sont pas. L'idée d'indépendance ne doit pas être exagérée, mais elle existe : à Moïse qui demande un nom, — et toute sa résistance montre qu'il cherchait des faux-fuyants, — Dieu répond : Je suis qui je suis, ce qui signifie tout d'abord qu'il est innommable, et s'il n'y avait rien de plus, on ne pourrait pas affirmer que Dieu vient de se donner un nom particulier. Mais il y a dans les paroles divines une plénitude qui déborde. Dieu a véritablement répondu à la question posée; il ajoute en effet : Tu diras aux fils d'Israël, *je suis* m'a envoyé vers vous. *Je suis* est donc bien un terme qui convient à Dieu. Parlant de lui-même, pour indiquer que l'être lui appartient, il devait dire, *je suis*. Mais l'être ne peut pas représenter le nom de Dieu habituellement à la première personne, parce que les noms divins n'ont d'objet

(1) *Apud* OEhler, *loc. cit.*

que par rapport à nous. C'est dans notre bouche que Dieu est nommé. L'enseignement atteint donc un troisième degré et la réponse est complète, lorsque Dieu dit encore : « Tu diras aux fils d'Israël, l'avé le Dieu de vos pères, le Dieu d'Abraham, le Dieu d'Isaac, le Dieu de Jacob m'a envoyé vers vous, c'est là mon nom pour toujours ». Le nom est enfin révélé; après que Dieu a indiqué d'abord qu'il a en lui-même seul sa raison d'être nommé, il explique que l'idée d'être est ce qui rend le mieux sa nature, soit dans sa propre bouche, soit dans celle des autres.

Mais de quel *être* s'agit-il? ne peut-on pas l'entendre de l'être historique?

Nous ne le pensons pas, parce que tous ceux qui le prennent ainsi ajoutent dans leur interprétation une notion, qui serait en effet nécessaire pour aboutir à ce sens, mais qui ne se trouve pas dans le texte. Il faudrait que Dieu eût dit : je serai avec eux, je serai fidèle, je serai ce que j'ai promis d'être à vos pères; ou : je suis avec vous, je suis fidèle, je suis ce que j'ai promis d'être. Rien de tout cela : je suis qui je suis, par conséquent, incompréhensible; je suis, tout court; il est, tout court. Dira-t-on que la forme de l'imparfait détermine le verbe à signifier un être agissant, un être entrant en scène? La conclusion serait forcée au point de vue grammatical. L'imparfait hébreu n'indique pas toujours le devenir. M. Driver, dans son bel ouvrage sur l'usage du temps en hébreu, reconnaît (1) que l'imparfait s'emploie pour affirmer des faits qui ne sont pas conçus comme ayant lieu dans telles ou telles limites du temps, par exemple dans l'énonciation de maximes générales, ce qui semble bien le cas ici. L'ancienne exégèse juive l'avait compris ainsi, soit à Alexandrie, soit en Palestine.

On objecte que le participe eût même rendu la perpétuité de l'être. Mais d'abord il s'agissait moins de rendre la continuité de l'existence divine, que de montrer qu'elle faisait abstraction du temps. D'ailleurs, si le verbe *être* sert bien à exprimer avec le participe l'action continue des autres verbes, de manière à constituer habituellement en araméen le temps historique, il répugne à être lui-même au participe (sauf Ex., ix, 3) parce que le mot *étant* semble appeler un qualificatif, à moins d'être déterminé par l'article, avec la précision du grec, à signifier ce qui est, le réel par excellence. Mais cette formule métaphysique eût été peu conforme au génie de l'hébreu. Dans les mots : je suis qui je suis, ou ce que je suis, ou je suis celui qui je suis, car ces trois traductions sont possibles, le sens métaphysique est contenu

(1) *Hebrew tenses*, Oxford, 1892, p. 38.

sans être énoncé d'une manière trop abstraite. Dieu indique qu'il ne peut recevoir aucun nom indiquant une qualité maîtresse, un attribut spécial comme les dieux du paganisme; le seul nom qui lui convienne est celui qui exprime simplement l'être : innommable, parce qu'il est incompréhensible. Et c'est peut-être parce que la tradition interprétait ainsi ce passage : je suis l'être pur, qui ne peut être désigné, qu'elle a considéré le nom de Iavé comme ne devant pas être prononcé (1). Exégèse fausse parce qu'elle était exagérée, mais qui reposait sur une intelligence vraie de ce texte, l'impossibilité de donner un nom à Dieu.

L'idée était trop profonde pour être pénétrée du premier coup, mais si nous ignorons ce qu'en pensaient les contemporains de Moïse, nous pouvons du moins constater que l'ancienne exégèse juive admettait le sens métaphysique. La traduction des Septante, ἐγώ εἰμι ὁὖν, je suis l'être, fait foi pour les Juifs d'Alexandrie. Les vers Orphiques, rappelant une ancienne tradition et le législateur *né ou sorti de l'eau*, attribuent à Moïse d'avoir désigné Dieu comme renfermant en lui-même le commencement, le milieu et la fin. Enfin il semble que saint Jean, dans son Apocalypse, fait allusion au nom divin quand il souhaite aux Églises la paix, de la part de celui qui est, qui était et qui vient. (Apoc., I, 4).

En Palestine, on pensait aussi que le nom divin désignait plutôt la nature de Dieu que ses rapports avec l'humanité au sens historique, mais on était moins frappé de l'idée de l'être absolu que de celle de la puissance. Jonathan paraphrasait : « Je suis celui qui a dit, et le monde a été, il a dit et tout a été ». Nous croirions toucher au sens causatif, mais le troisième *eheieh* est rendu : « Je suis celui qui suis et qui doit être. » Même sens d'après le Targum de Jérusalem : « celui qui dit au monde : sois, et il a été; et qui doit lui dire : sois, et il sera ».

Si Aquila et Théodotion ont rendu ἔσομαι ὃς ἔσομαι, il est fort possible qu'il n'y ait pas là une interprétation proprement dite, mais une traduction littérale de l'imparfait par le futur comme on la pratiquait à cette époque, dans la pensée de serrer le texte de plus près, à la manière d'Onkelos qui a simplement transcrit les mots hébreux dans sa traduction araméenne.

Sur un point, où il ne s'agissait pas de deviner le sens d'un mot devenu inusité ou d'une phrase altérée, l'autorité des anciennes versions a une grande valeur. Elles sont nettement pour le sens métaphysique,

(1) La principale raison donnée par les Juifs était un passage mal compris, Lev., xxiv, 16.

il faut donc l'admettre. On voit que les théologiens du moyen âge pouvaient légitimement développer la magnifique doctrine contenue dans ces quelques mots. Dans toute chose, on distingue la forme de l'être, principe d'activité, réalisation d'un concept divin, et l'existence qu'elle reçoit; l'existence est commune à tout ce qui existe, tandis que la nature de chaque chose la spécifie : c'est donc la nature qu'il faut désigner pour faire connaître la chose et par conséquent le nom marque la nature. Mais en Dieu l'être et l'essence se confondent; il convient donc qu'il soit désigné par l'Être absolu. Tous les autres noms déterminent un mode de la substance, mais le mot d'être ne détermine aucun mode d'être, il peut s'appliquer à tous : il est donc celui qui convient le mieux à Dieu, dont la substance est infinie. Oui, tout cela est dans la courte parole de l'Exode, il serait aussi injuste de ne pas lui reconnaître ces profondeurs qu'inexact de penser que les contemporains de Moïse ont compris ces délicatesses de la philosophie la plus exercée (1). Tout ce qu'on pourrait conclure, c'est que cette parole est de Dieu qui peut énoncer sous une forme simple les vérités les plus sublimes, en s'abaissant au niveau des intelligences et en les élevant cependant à lui.

En résumé, puisqu'on a renoncé depuis longtemps à considérer l'imparfait hébreu comme un futur et que l'usage de la langue n'oblige pas à lui donner le sens d'un devenir, puisque la tradition ancienne est fixée, puisque le caractère absolu des expressions a obligé les auteurs les plus favorables au sens historique à y voir la désignation de la nature de Dieu : l'exégèse la plus exacte est de prendre les mots pour ce qu'ils valent. Iavé est celui qui est, c'est-à-dire, celui dont l'Être caractérise le mieux la nature, à supposer qu'elle ait besoin d'être désignée par une sorte de nom propre personnel, autrement que par le terme de Dieu.

Mais pourquoi le mot de Dieu ne suffisait-il pas? Ici se place naturellement l'explication du passage célèbre de l'Exode : « Je me suis montré à Abraham, à Isaac et à Jacob comme Dieu puissant (El-Schaddeï) et quant à mon nom de Iavé, je ne me suis pas fait connaître à eux. » (Ex., vi, 2 et 3).

(1) Saint Thomas, 1^a pars, q. XIII, art. 11. Saint Thomas suppose dans cet article que le nom divin est *qui est*, parce que saint Jérôme a reproduit dans le troisième *je suis*, la version des Septante, ὁὢν. Il en résulte qu'il distingue ce nom divin *qui est*, du Tetragrammaton dont il dit : « Et adhuc magis proprium est nomen Tetragrammaton, quod est impositum ad significandam ipsam Dei substantiam incommunicabilem et (ut sic liceat loqui) singularem (adsum). » Il semble avoir compris que Dieu prenait de la sorte un nom propre, pour un stage de la Révélation où la Trinité des personnes n'était pas connue.

Nous pensons que l'antithèse n'est pas entre Iavé et Schadder, mais entre Iavé et El dont Schadder n'est qu'une épithète, car on sait que El est souvent accompagné d'un adjectif, *El hai* (Dieu vivant), *El Elion* (Dieu sublime), etc. Sans doute cet adjectif n'est pas mis au hasard; il a son importance. Il a toujours été traduit par puissant ou tout-puissant, exprimant la vigueur et l'énergie avec laquelle Dieu peut accomplir des prodiges dans la nature (1). Mais, nous le répétons, ce n'est qu'une épithète, assez semblable aux épithètes d'Homère; il faut voir pourquoi le nom de Iavé vient s'ajouter à celui de El; El ne disparaîtra pas, mais celui qui était connu comme *El* sera désormais connu encore sous le nom de Iavé.

Ce n'est pas ici le lieu de discuter les étymologies proposées du nom de El.

Les sémitistes sont partagés en deux groupes. Le plus grand nombre tient encore pour la racine אלי , être fort, Dieu est le fort par excellence, idée qui se joint très intimement à celle exprimée par Schadder.

Lagarde a proposé la racine אלה , tendre. Dieu serait ainsi désigné comme la fin de tous les êtres, le but de toutes les aspirations et de tous les désirs (2).

Ce qui importe davantage, c'est de savoir ce que représentait *El* pour les anciens sémites, lorsque la valeur étymologique étant plus ou moins obscurcie pour eux, ils considéraient simplement *El* comme un nom divin. Voici les conclusions du professeur D. H. Müller, d'après les inscriptions sabéennes (3).

El est pour les anciens Arabes le nom d'un dieu, probablement le Dieu suprême.

Ce qui prouve qu'il était considéré comme nom propre, c'est qu'il entre très fréquemment dans la composition des noms propres d'hommes. Cependant le nom de El fut (à une époque inconnue) remplacé comme dieu auquel on rend des hommages par Attar, Sams, Almoqhu, etc. Dès lors il semble perdre cette valeur de nom propre qu'il avait aux jours anciens, et reprend en quelque sorte ses droits comme appellatif, pour indiquer la divinité commune à tel ou tel personnage qu'on adorait.

(1) De la racine שׂוּע . Fried-Delitzsch (*Prolegomena*, p. 96) propose la racine שׂוּע qu'il trouve en assyrien avec le sens de s'élever. Schaddaï indiquerait ainsi le Très haut. Il faut avouer que la comparaison du nom propre Soledour avec l'expression *sedûru*, lever de la lumière, rend cette théorie assez séduisante.

(2) Fried-Delitzsch apporte à cette opinion le concours de l'assyrien, *Prolegomena*, p. 133.

(3) Über אל und אלה im Sabäischen. Congrès des Orientalistes de Leyde, 1884.

Il semble que la même chose s'est passée en Chaldée. Ilu était le dieu suprême, mais il devint de si bonne heure un nom commun qu'il prit même la forme féminine et s'appliqua à tous les dieux et déesses (1).

Or il semble, et c'est précisément la conclusion du professeur Müller, que quelque chose d'analogue s'est passé en hébreu. Sous la forme Elohah, Ilah (אלה), le nom divin a toujours été considéré, soit par les Arabes, soit par les Hébreux, comme nom appellatif ou communicable; il ne figure jamais en hébreu, deux fois seulement dans les inscriptions sabéennes, comme partie intégrante d'un nom propre. Au contraire, *El* était le nom propre de Dieu, remplacé dans cette fonction par l'avé et reprenant ses droits comme nom appellatif, pour désigner la nature divine.

Que conclure de ces remarques? D'une manière générale, il semble que puisque le nom propre du Dieu suprême a pu servir à désigner la nature divine conçue comme communiquée, on peut raisonnablement admettre qu'à l'origine les Sémites ne connaissaient qu'un seul Dieu qui avec le temps, tout en demeurant, si on peut s'exprimer ainsi, Dieu pour son compte, est devenu source de divinité. Les autres dieux, quand ils furent admis, ne furent donc conçus que comme tel ou tel, recevant de lui la divinité.

Et maintenant, par rapport à notre passage.

Le peuple va se former comme peuple. De même que tous les peuples de l'antiquité, il lui faut un Dieu qui soit spécialement à lui, et par une dispensation que les anciens Pères ont très bien admise, Dieu fut en effet le Dieu particulier des Israélites. Mais en devenant le Dieu d'un peuple, il ne pouvait cesser d'être le Dieu du monde. M. Renan s'est plu à rendre ridicule cette situation nouvelle. « L'individualisme national veut un dieu particulier. A partir de ce moment, Iahvé est le dieu protecteur d'Israël, engagé à lui donner raison, même quand il a tort. Une victoire d'Israël est une victoire de Iahvé; les guerres d'Israël sont les guerres de Iahvé. — C'est un dieu national, identifié avec la nation, victorieuse avec elle, vaincu avec elle. C'est, en quelque sorte, le génie personnifié de la nation, l'*esprit* de la nation, dans le sens que les sauvages donnent au mot *esprit*. Il est facile de voir à quel point une pareille idée est l'antipode du point de départ d'Israël et de son point d'arrivée; à l'origine, les *élohim* sans individuation, se fondant plus ou moins en un Élohim, maître unique de l'univers; au terme, le Dieu unique des chrétiens, créateur et juge de l'univers » (2).

(1) M. Vigouroux, *la Bible et les déc. mod.*, t. III, p. 45, paraît très absolu en disant de *ilu* : « Il n'a même pas en assyrien non plus qu'en hébreu, de forme féminine, au moins connue ».

(2) *Histoire du peuple d'Israël*, I, p. 261.

Il n'est que trop vrai, souvent au sein d'Israël s'est produit ce que Renan appelle le développement du Iahvéisme matérialiste; trop souvent les Israélites ont en effet regardé Iavé comme les Moabites prenaient Camos; le matérialisme est allé jusqu'à l'adorer sous la forme d'un veau d'or... Mais l'explication authentique de l'Exode avait justement pour but de parer à cet abus. En devenant le Dieu d'une nation, Dieu ne voulait pas que cette condescendance l'exposât à l'erreur : prendre un nom propre autre que celui de El qui désignait, à l'origine, à la fois la personne (pour ainsi dire), et la nature divine, c'eût été augmenter les chances de confusion, si Dieu avait pris, je ne dis pas le nom d'une créature comme Ra ou Amon, le soleil, mais même un nom qui exprimât un attribut particulier, comme Baal, Malik, Astarté, ne fût-il pas déjà connu comme celui d'une fausse divinité.

Il prend donc le nom qui prêtait le moins de chances à l'erreur, et proclamant qu'il est le Dieu des anciens pères, l'EL des sémites, d'Abraham, d'Isaac, de Jacob, il se nomme : *il est*, dans la bouche des autres; *je suis*, dans la sienne propre, prenant ainsi la dénomination la plus absolue, la plus universelle, celle qui pouvait indiquer le mieux que le Dieu particulier des Hébreux était le Dieu des origines et le Dieu universel et absolu, l'être. Un autre fait providentiel nous confirme dans l'interprétation de ce premier fait : lorsque Dieu ne voulut plus être le Dieu particulier d'un peuple, le nom divin cesse d'être prononcé. Traduit par les Septante sous l'équivalent approximatif qu'on lui donnait de Seigneur, il a disparu du Nouveau Testament. Sous la forme de *Dieu*, il ne serait peut-être pas inexact de retrouver un équivalent de El. *Deus* était probablement, sous une forme latine, le nom propre du Dieu suprême des Aryens, devenu, comme El, appellatif. Nous exprimerions ainsi la même idée que les antiques Sémites monothéistes. Le nom de Iavé, révélé à l'occasion de la formation du peuple de Dieu, ne devait pas durer plus que lui, le nom qui exprime la nature divine durera autant que l'humanité.

Après cela, nous ne refusons pas de reconnaître que Dieu a fait allusion dans cette circonstance à ses nouveaux rapports avec son peuple. Nous considérons le premier *ekieih* (Ex., III, 12), je serai avec vous, non comme une explication de la formule solennelle, je suis qui je suis; mais comme une application de l'être absolu à la marche du temps. Celui qui est sera avec les Israélites, et c'est dans ce sens qu'Osée faisait peut-être allusion au nom divin : « Je ne serai plus à vous » (Os., I, 9).

II.

Jusqu'ici nous nous sommes bornés à l'explication des textes de l'Exode. Insensiblement nous avons été amenés à aborder le côté historique de la question.

Le nom de Iavé est-il propre à Israël, ne le trouve-t-on pas soit parmi les divinités des peuples étrangers, soit au moins comme partie constitutive des noms propres parmi les voisins d'Israël? Aurait-il même une origine étrangère? est-il antérieur à l'Exode, soit parmi les Israélites, soit chez leurs ancêtres?

Évidemment ces questions sont fort distinctes, et si toutes ne peuvent être résolues nettement, quelques-unes sont susceptibles d'une solution très claire. Nous essayerons de les résoudre en remontant les temps.

Ce qu'on peut considérer comme démontré par les découvertes de l'épigraphie chaldéo-assyrienne et phénicienne, c'est que le nom de Iavé, au moins sous les formes plus courtes de Iao, de Ia ou de Io, pour ne citer que celles qui sont certaines, a été employé hors d'Israël dans les noms propres. Il n'y a donc pas à discuter des étymologies. Ia-u-bi-'-di, le prince de Hamath dont parle Sargon, portait aussi le nom de I-lu-u-bi-'-di. Par conséquent Iau et Ilu se substituaient l'un à l'autre comme la partie divine de ce nom théophore.

Pour enlever jusqu'au dernier doute, Iau est précédé de l'idéogramme qui annonce les noms de divinité. Ce prince était donc dans le cas précis d'Eliskim, qui prit en montant sur le trône le nom de Ioiakim (IV Rois, xxiii, 34) (1).

Schrader cite encore Ia-'-lu', prince arabe mentionné par Assarhadon, qui ressemble fort à Ioel (Ia est dieu). L'inscription de Sennachérib où il raconte sa campagne contre Ezéchias cite les Philistins Mitints, Sidka, Padi, qui rappellent Mattathiah, Sidekiah, Pedaiah. (Schrader, *Dictionn.*) Virgile nous faisait connaître Bithias (*Æn.*, I, 738) parmi les Tyriens de Carthage, la Bible elle-même Joram d'Hamath (II Sam. (II Reg. viii, 10), le Héthéen Uriah, l'Ammanite Tobiah. Mais tous ces noms appartiennent au temps des Rois. A cette époque il est très raisonnable de supposer un emprunt fait aux Israélites.

On reconnaîtra peut-être d'autres cas de ce phénomène, ceux qu'on connaît n'en sont pas moins trop isolés pour qu'on puisse conclure que

(1) Schrader, *Keil.*, éd., 1883, p. 23.

le Dieu Iaou ou Iavé figurait réellement au panthéon des nations voisines des Israélites. On ne peut pas donner tout à fait la même explication de documents bien postérieurs, tels que Macrobe et les Gnostiques (1). Alors les Juifs étaient partout, et de même qu'on a souvent confondu les chrétiens et les Juifs, on a pu dans le monde prendre le nom du Dieu des Juifs pour le nom d'un Dieu syrien; mais d'autre part, à cette époque, on prenait partout des noms de dieux pour former des religions nouvelles : l'emprunt est encore plus probable, et le culte aussi.

En un mot, depuis l'établissement des Hébreux dans la terre de Chanaan, l'usage si rare au dehors du nom de Iavé, comparé à l'emploi constant qu'en faisaient les Israélites, prouve bien qu'ils n'ont pas emprunté ce nom à leurs voisins, tandis que l'emprunt par les voisins est au moins très probable. Tout nous montre aujourd'hui que les relations diplomatiques et commerciales étaient beaucoup plus fréquentes dans l'antiquité qu'on ne le soupçonnait.

Les voisins d'Israël ont pu faire entrer le nom de son dieu dans les noms propres de leurs enfants, sans pour cela lui rendre un culte formel; cela témoignerait peut-être d'un certain respect du dieu voisin, tout à fait dans les idées païennes, peut-être simplement de relations de clientèle ou de parenté. Les noms théophores ne sont pas un argument suffisant même pour établir que les étrangers ont admis le culte de Iavé, encore moins pour prouver son origine étrangère.

Mais Iavé ne pourrait-il pas être l'antique dieu du sol que les Hébreux ont adopté au moment de la conquête? Iavé parle toujours de son pays, on ne peut plus l'adorer en dehors de sa terre sainte; il était donc le dieu local, que les Israélites ont adopté peu à peu, jusqu'à ce que sous David le triomphe de Iavé devint manifeste. Quelques rationalistes ont soutenu cette opinion. D'autres les ont réfutés de main de maître. Kuenen (2) entre autres a montré que toute la période des Juges suppose un combat entre Iavé, le Dieu national des Israélites, et les dieux de Chanaan; donc Iavé n'était pas chananéen. Iavé vient de Léir pour combattre les Chananéens; donc, au temps de Débora, on savait qu'il n'était pas originaire de leur pays. Toute la tradition israélite proteste contre cette origine chananéenne qu'on prête à Iavé (3).

Nous sommes donc ramenés au temps de Moïse. Quelques-uns ont

(1) Lenormant, *Lettres assyriologiques*, 1^{re} série, t. II, p. 193.

(2) *De Gods diest*, I, p. 397-401.

(3) M. Sayce, un peu partial pour les Hittites, suppose sans plus de fondement que le nom vient de Hamath.

pensé que le nom divin datait précisément de cette époque; je ne sache pas d'ailleurs qu'on lui attribue de l'avoir inventé. Sado dit qu'il l'a emprunté aux Kénites (1). Cette opinion suppose que le dieu qui a apparu au Sinaï était le dieu des nomades de ce désert. Elle n'a d'ailleurs aucun fondement sérieux dans les textes. König a bien montré que des étrangers comme les Kénites et les Réchabites n'ont pu jouer en Israël un rôle dominant; ils ont bien plus vraisemblablement adopté la religion des Israélites; ce que la Bible elle-même indique assez clairement (2). Mais le nom divin n'aurait-il pas été connu avant Moïse?

Il faut avouer qu'en remontant plus haut que l'Exode, les origines du nom divin sont extrêmement obscures. Il se rencontre souvent, non seulement sous la plume de l'historien inspiré dès le 2^e chapitre de la Genèse, mais encore dans la bouche de Dieu parlant à Abraham (Gen., xv, 7). Cet emploi peut passer pour une prolepse, l'auteur ayant mis le nom divin sous la forme désormais connue; c'était d'ailleurs au temps de Calmet l'opinion « de la plupart des interprètes », qu'il adoptait sans hésiter.

Mais la difficulté ne disparaît pas pour cela. Est-il vraisemblable qu'on ait de la même manière transformé le nom de Moriah et surtout le nom de Jochebed, la mère de Moïse? L'étymologie de Moriah est douteuse, mais il paraît bien certain que l'auteur de la Genèse attribue cette appellation, sinon à un jeu de mots proprement dit, au moins à une allusion d'Abraham : le mont de l'apparition de Iah.

Mais quoi qu'il en soit de Moriah, Jochebed (Iah est gloire) a suffi à déterminer Ewald et après lui Kuenen et Wellhausen (3) à considérer le nom de Iahweh comme connu avant Moïse, au moins dans un cercle restreint, dans la famille du législateur ou dans la tribu de Joseph (Cf. Par. II, 25; IV, 18; VII, 8).

Mais encore d'où venait-il? Toutes les fois qu'il s'agit des origines hébraïques, si les usages ou les mots ne s'expliquent pas par l'influence égyptienne, ce qui est bien le cas ici quant au nom de Iahé, on est tenté de chercher quelques lumières dans la Chaldée, patrie d'Abraham, qui nous a offert déjà tant de points de ressemblance. Fried.

(1) Sado, *Geschichte des Volks Israel*, Berlin, 1881, p. 130.

(2) König, *die Hauptprobleme der altisraelitischen Religionsgeschichte*, Leipsig, 1884, p. 32. Il cite le Kénite Iabez qui adora « le Dieu d'Israël » I Par. IV, 10; ce témoignage est remarquable; quoique le Iabez qui est mentionné I Par. II, 55 soit plutôt un nom de lieu, parce qu'il s'agit d'une tribu ou d'un village dénommé par l'ancêtre.

(3) Wellhausen, *Israel*, p. 397. « Iahweh war vor Mose eine Bezeichnung für El und zwar in der Familie Moses' oder im Stamme Joseph ».

Delitzsch a soutenu *ex professo* l'origine chaldéenne et même accadienne du nom de Iavé (1).

Primitivement le Dieu suprême accadien se nommait Ia, en assyrien avec la terminaison casuelle Ia-u. La forme ancienne du nom est donc Ia ou Iaou qu'on considérerait jusqu'à présent comme des formes abrégées de Iahweh (2).

M. Driver reproduit ces arguments et les réfute solidement sans que la lumière soit tout à fait complète.

C'est une exagération de l'auteur du *Paradis* de prétendre que Iavé n'est jamais le nom de Dieu dans la bouche du peuple, maint exemple prouve le contraire; mais il est bien étrange, si Iahweh est la forme ancienne, qu'il ne paraisse jamais dans les noms propres, même les plus courts. Méša a connu la forme Iahweh, mais cela ne prouve rien pour l'époque antérieure à Moïse. Les sémitistes opposés à Delitzsch donnent une explication très suffisante de l'abréviation de la forme Iahweh en Iaou, Ia, Io, et ne sont pas tenus d'expliquer les formes comme Abdi, où Renan (3) voyait à tort une allusion au nom divin, tandis que Delitzsch lui-même les considère comme un mot suivi du suffixe de la première personne (4). Mais l'importance du son *ia*, toujours maintenu malgré tout, s'explique mieux si on considère Iaou comme la forme primitive.

Il est assuré que Delitzsch, qui dans sa grammaire assyrienne a passé du côté de J. Halévy, n'insistera pas beaucoup sur l'origine accadienne, puisqu'il n'admet plus l'existence de cette langue, mais il reste le ia-u assyrien que Driver ne discute pas. Le fait est assez étrange. Dans une certaine catégorie de syllabaires, on place dans la colonne du milieu le signe à expliquer, dans celle de gauche, la valeur phonétique du signe, dans celle de droite le nom assyrien du signe. Or le signe NI, qui redoublé se rend certainement *ilu*, dieu, est expliqué trois fois dans la colonne de gauche par *ia-u*, dans la colonne de droite par *ni-i*; *za-al*; *i-li*, qui sont des valeurs phonétiques. Si ce syllabaire donnait comme certains autres, la *signification* assyrienne, je conclurais sans hésiter à l'existence d'une forme *ia-u*, qu'on serait d'autant plus porté à prendre pour un nom de dieu qu'elle figure à ce titre dans Iauid.

Mais on voit combien peu de portée a un pareil témoignage, puis-

(1) *Wo lag das Paradies?* Leipsig, 1881.

(2) D'après Philippi, *Zeitschrift für Völkerpsychologie*, 1883.

(3) Renan, Des noms théophores apocopes, *Revue des Études juives*, 1882, p. 161.

(4) *Prolegomena*, p. 203.

que la colonne où se trouve *ia-u* ne contient, d'après Delitzsch, que le nom du signe, en présence de ce fait que le nom *Iau* ne figure nulle part dans le Panthéon assyrien. Tout au plus ces indices, confirmés par ce fait que Diodore, Macrobe, les noms phéniciens, philistins, les deux noms syrien et arabe mentionnés plus haut et les noms de Moriah et de Iochebed indiquent la forme *Iao*, donnent une légère probabilité à l'opinion que la forme primitive du nom était *Iaou* ou *Iao*. En résumé, le nom divin existait très probablement avant l'Exode, mais dans le seul cercle des Israélites, quoiqu'il soit possible qu'ils l'aient gardé d'un vieux fonds chaldéen sous la forme *Iao*.

L'exégète catholique peut admettre cette dernière possibilité, car l'origine chaldéenne n'est pas pour Israël une origine étrangère. Dieu a pu être connu sous ce nom dans une antiquité dont le souvenir s'est perdu. Cela n'enlève rien à l'importance de la révélation de l'Exode. Il a pu se passer par rapport au nom de Dieu quelque chose d'analogue à ce qui eut lieu pour Abraham.

Dieu aurait légèrement modifié son nom en lui donnant une signification nouvelle.

En effet, il est difficile d'admettre que le nom divin n'existât en aucune manière avant Moïse, soit à cause des noms cités; soit, dans le cas d'une altération postérieure ou d'une prolepse, parce qu'il paraît étonnant que Moïse ait pu entraîner le peuple au moyen d'un nom totalement inconnu. Ce procédé paraît même contraire à la sage économie de la Révélation, qui appuie toujours le progrès sur quelque fondement antérieur.

D'autre part, dire que le nom de *Iaweh* était connu tel quel, mais qu'on n'en savait pas le sens, que Dieu a seulement révélé son étymologie, c'est manifestement diminuer la valeur des textes de l'Exode. On ajoute, il est vrai, que ce que Dieu a voulu faire connaître, c'est la pleine signification du mot, la protection donnée aux Israélites qui y était contenue, l'éminence des attributs divins (1) : mais on se heurte

l'opposition si nettement marquée entre la connaissance des patriarches et celle de Moïse : *El Schaddaï* et *Iavé*. On ne s'explique pas, surtout, pour ceux qui admettent dans la Genèse une double source élohiste et jéhoviste, pourquoi l'élohiste, auquel nous devons le récit de la révélation du nom divin, l'évite si soigneusement jusqu'à ce moment (2). Pour lui, et nous ne devons pas oublier que l'Esprit

(1) F. Robiou, *Science catholique*, sept. 1888.

(2) « De ce que la Genèse peut être composée de deux documents antiques, l'un élohiste, l'autre jéhoviste, il ne s'ensuit donc nullement que Moïse n'en est pas l'auteur, parce que ces documents ont pu préexister à Moïse. » (Vigouroux. *Les livres saints*, etc., t. III, p. 112.)

Saint parle par sa bouche, c'est bien le nom qui est révélé et non pas seulement sa haute valeur métaphysique ou historique.

Le nom de Iavé date de l'Exode, c'est ce qu'affirmait la tradition israélite, et ce qu'Osée indique assez clairement : « Et moi je suis Iavé ton Dieu depuis la terre d'Égypte » (Os., XII, 10,) et si on trouvait trop légères les raisons qui nous font admettre comme probable l'existence d'une forme antérieure plus courte, j'aimerais mieux dire simplement que dans les noms propres de Moriah et de Iochebed comme dans le récit historique on a usé de la prolepse après la révélation.

Dieu ne change pas ; mais ses rapports avec l'humanité ne sont pas toujours les mêmes. Le *nom* de Dieu dans l'Écriture exprime précisément l'aspect sous lequel Dieu se manifeste à l'homme. Un nouveau stage de la Rédemption, la formation du peuple de Dieu, fut pour lui l'occasion de prendre un nom nouveau, comme Abraham au moment où Dieu le constituait père d'un peuple nombreux commença de s'appeler Abraham.

En résumé, la critique historique a reconnu l'existence du nom divin en dehors d'Israël. Dans les temps voisins du christianisme, soit avant, soit après, Iao est bien considéré comme une divinité ; mais à cette époque de syncrétisme religieux, tout est possible dans cet ordre, rien n'est concluant par rapport aux origines. Aux temps des rois, le nom divin paraît parmi les noms théophores des voisins ; aucun indice positif autre que celui-là n'indique que ces peuples aient réellement adoré Iavé : on peut avec une égale probabilité conclure à une demi-vénération ou à de simples relations de clientèle. En tous cas la tradition constante, on peut dire la conscience israélite, proteste contre un emprunt fait à des étrangers, et aucun argument sérieux n'a été fourni contre une présomption si forte. Mais ce n'est pas précisément admettre un emprunt étranger que de supposer au nom divin une origine immémoriale dans le vieux fond sémitique, spécialement en Chaldée, patrie d'Abraham. Sur ce point l'affirmative est possible, mais à la condition d'admettre que le nom divin a au moins été transformé par la révélation de l'Exode dont les termes sont trop absolus pour que nous ne soyons pas obligés de conclure à un nom nouveau.

Par conséquent, sur le terrain de la critique historique la science, — même rationaliste, mais non fantaisiste, — n'a abouti à aucun résultat essentiellement contraire aux données bibliques.

La critique littéraire est-elle dans le même cas ?

Sans m'occuper ici des systèmes d'ensemble sur la composition du Pentateuque, je relève seulement l'objection courante. Le nom de

lavé date de l'Exode, soit; mais l'explication en est trop métaphysique. La raison étymologique du nom, *ego sum qui sum* ou de quelque manière qu'on traduise *eheieh ascher eheieh*, est une glose ajoutée à une époque de spéculations philosophiques.

Notons d'abord que ceux qui ne voient dans ces paroles qu'une promesse de secours, une intervention de Dieu dans le développement historique du peuple, n'ont pas à se préoccuper de cette difficulté. C'est en effet ce que font plusieurs écrivains catholiques, protestants ou rationalistes. Il n'y a rien dans cette idée de supérieur à ce que croyait l'antiquité de l'action des dieux.

Mais nous avons adopté un sens métaphysique. Pas tout à fait! Nous avons reconnu à l'expression une haute valeur philosophique, mais cette profondeur n'a pas été pénétrée avant le moyen âge dans son accord avec les notions ontologiques : elle se présente sous une forme très simple, très expressive, faisant ressortir avant tout l'élévation de la nature divine au-dessus de l'intelligence humaine. D'ailleurs, nous admettons bien que la Révélation a d'infinies condescendances pour se proportionner aux habitudes d'esprit de ceux auxquels elle s'adresse, mais nous ne prétendons pas que Dieu ne parle que pour dire des choses déjà connues. Il enseigne et par conséquent élève le prophète au-dessus de ceux de son temps.

Mais plaçons-nous dans l'hypothèse rationaliste. Le texte existe avec sa haute portée. Quel moment pourrait être considéré comme favorable à l'éclosion de cette doctrine? Je réponds sans hésiter : ou bien il faut attendre que le peuple juif ait été pénétré des spéculations grecques, et cela même ne suffit pas, ou bien le moment le plus propice est précisément le temps de l'Exode. Jamais, en effet, le monothéisme ne paraît chez les Juifs comme un fruit de l'abstraction; il se présente toujours comme un legs du passé, comme une doctrine traditionnelle. Sous l'influence des Grecs on a tenté la conciliation entre l'héritage des aïeux et les conquêtes de l'esprit grec, quelque chose comme l'accord de la science et de la foi; mais qui peut soutenir que le texte de l'exode date de cette époque, ou qu'il porte la trace de cette tendance raisonneuse, ou même que les Grecs à force de syllogismes et d'inductions se soient élevés à cette suprême simplicité?

Au temps d'Esdras, au temps du royaume d'Israël, époques assignées soit au Rédacteur du Pentateuque, soit à l'Elohiste dans les systèmes rationalistes, faisait-on plus de philosophie qu'au temps de Moïse? Beaucoup moins assurément, s'il est vrai, comme la tradition juive l'affirme, en parfaite conformité avec le texte de l'Exode, que Moïse a été élevé dans la sagesse des Égyptiens (Act., vii, 22).

On a exagéré en voyant un rapport de pensée entre la formule, « je suis qui je suis » et le *anok pu nok*, « moi, c'est moi » du livre des Morts. L'analogie est trompeuse. L'âme transfigurée qui parcourt les diverses régions du ciel ne prétend pas par ces paroles s'attribuer l'être par excellence; elle semble dire tout simplement, « c'est moi, c'est bien moi ». Mais on ne peut nier qu'il ne se trouve au temps de Moïse en Égypte de hautes conceptions sur la divinité qui pouvaient n'être pas complètement ignorées de lui.

Voici un texte du temps des grands prêtres de Thèbes (XXI^e dynastie) postérieur à Moïse, mais les inscriptions placées sur les tombeaux ne représentent pas les derniers progrès de la pensée.

Il est tiré des tombes royales de Deir-el-Bahari, récemment découvertes par M. Maspéro (1) : « Ce dieu auguste, le maître de tous les dieux, Amourâ, maître de Karnak, chef de Thèbes, l'âme auguste qui fut au commencement, le grand dieu qui vit de vérité, le dieu du premier cycle qui a enfanté les dieux des deux autres cycles, et par qui sont tous les dieux, le un unique qui a fait ce qui existe quand la terre a commencé d'être à la création, aux enfantements mystérieux, aux formes innombrables et dont on ne peut savoir l'accroissement; le type auguste, aimé, redouté, puissant en ses doubles levers, maître de richesse, maître souverain de l'être, tout ce qui est parce qu'il est, et quand il a commencé d'être, rien n'était que lui, etc. » M. Maspéro met en note sur ce dernier passage : litt. : « maître d'être, est tout être de son être ».

Voilà des gens qui ne craignaient pas de discourir sur l'être, en y mêlant, il est vrai, une foule d'erreurs grossières. Qu'en conclure? qu'ils se sont élevés de l'ignorance à une vérité incomplète? Non! car la vérité reconnue n'admet pas ce mélange. Il semble bien plutôt qu'ils répètent une vieille litanie dont ils ne comprennent plus bien les termes et où ils font entrer leurs erreurs; mais, quoi qu'il en soit, l'idée métaphysique se trouve là.

Allons-nous en déduire que Moïse a pu se dispenser de révélation pour en prendre possession? Non encore! parce qu'il n'aurait pas pu, lui plus qu'un autre, extraire la vérité de cet alliage, et surtout parce que lui-même nous dit nettement qu'il tient cette vérité de Dieu. Aussi quelle différence, soit dans l'expression de la doctrine, soit dans les fruits de la révélation! Puisqu'on faisait de la haute spéculation en Égypte, il a plu à Dieu, à ce moment même, de faire, lui aussi, de la

(1) Mémoires de la mission archéologique française au Caire, G. Maspéro, *les Momies royales de Deir-el-Bahari*, Paris, Leroux, 1880, p. 594.

théologie avec son peuple. Mais dans sa bouche, dans celle de Moïse qui la transmet, la vérité a la simplicité et la pureté qui convient; moins de prétentions, moins d'efforts, mais aussi moins d'erreurs : rien qui altère la pureté du dogme. Et tandis qu'en Égypte la vérité mal connue n'exerce aucune influence morale sur la nation, la révélation faite à Moïse est un fondement assuré pour le monothéisme de tout un peuple.

L'idée de lavé pourra se matérialiser et s'obscurcir; il y aura toujours des hommes suscités par le même Dieu pour diriger les regards sous cette lumière et pour la faire grandir.

Ce n'était pas seulement la puissance de Pharaon qui retenait les Hébreux captifs, c'était la sagesse des scribes sacrés qui s'opposait aux desseins de Dieu.

Dieu oppose sa sagesse à celle de l'Égypte, de là le caractère historique et littéraire de l'Exode, mais il triomphe en Dieu, de là le caractère éternel de la vérité qu'il a révélée.

FR. HENRY BARNES.



SAINT AUGUSTIN ET LA BIBLE ⁽¹⁾.

CHAPITRE II.

VERSION DE LA BIBLE SUIVIE PAR SAINT AUGUSTIN.

Avant d'aller plus loin dans l'étude des écrits d'exégèse de saint Augustin, nous devons nous demander et rechercher quelle version de la Bible il suivait, sous peine de ne pas nous rendre un compte suffisamment exact de son exégèse et de sa critique verbale.

I.

Mais d'abord saint Augustin suivait-il une version?

Cette question ne revient pas nécessairement à celle-ci : Saint Augustin traduisait-il lui-même de l'hébreu ou du grec en latin les textes si nombreux dont il a fait usage? Car on conçoit comme possible, et même comme vraisemblable qu'avec son esprit d'ordre, il eût traduit toujours de la même manière, ou plutôt repris et reproduit, le cas échéant, une traduction déjà faite par lui. Cependant, nous en ferons plus d'une fois la remarque, saint Augustin nous dit que les traductions latines pullulaient de son temps. Cela signifie qu'on ne se regardait pas comme astreint à suivre une version, qu'il n'y avait pas une version latine officielle; un auteur traduisant pour son usage les mêmes endroits de la Bible se regardait toujours comme libre, non pas à l'égard de la pensée, du sens du texte sacré, mis à l'égard des mots aptes à rendre ce sens. Si donc on peut constater l'identité des mêmes passages de la Bible dans le même auteur, il paraîtra vraisemblable que cet auteur ne traduit pas, mais qu'il cite, qu'il reproduit une traduction, une version. Est-ce le cas pour saint Augustin? Je crois pouvoir répondre affirmativement. Ce n'est pas qu'une identité rigoureuse et constante se rencontre dans chacun des textes plusieurs fois reproduits dans ses œuvres. A une affirmation aussi absolue, on opposerait un facile, un trop facile démenti. Mais les différences ne dépassent pas les proportions de simples variantes, qu'il faudrait peut-être mettre à la charge des copistes : *super aquam*, pour

(1) Voy. numéro de janvier 1893.

super aquas (Gen., I, 2), *ferebatur* pour *superferebatur* (Gen., I, 2), *vespere* pour *vespera* (Gen., I, 5), *aquae* pour *aquarum* (Gen., I, 6), *super firmamentum* et *sub firmamento* pour *infra firmamentum* et *super firmamentum* (Gen., I, 7), *in collectionem unam* pour *in congregationem unam*, *producat* pour *germinet* et *seminantem* pour *ferentem* (Gen., I, 11), *duo luminaria* au lieu de *duo luminaria magna* (Gen., I, 16), *illa* pour *ea* (Gen., I, 17), *inter diem et noctem* au lieu de *inter lucem et tenebras*, *omnem animam reptilium* au lieu de *omne animal reptilium* (Gen., I, 21), *et implete aquas maris* au lieu de *et replete aquas in mari* (Gen., I, 22), *ejiciat* pour *educat* (Gen., I, 24), *repentia* pour *reptilia* (Gen., I, 25), *habeat potestatem* pour *dominetur*, et *repentium quae repunt* et *reptilium quae repunt* pour *reptilium repentium* (Gen., I, 26), *habete potestatem* pour *principamini*, *omne lignum* pour *omne lignum fructiferum* (Gen., I, 29), *et vidit Deus omnia quae cumque fecit esse bona valde* pour *et vidit Deus omnia quae fecit, et ecce bona valde* (Gen., I, 31).

Ces exemples empruntés au chapitre 1^{er} de la Genèse suffiront pour notre objet. Aussi bien, tout lecteur pourra se rendre compte par lui-même des différences que les mêmes passages de la Bible présentent dans saint Augustin, sans être pour cela tenu de lire tout saint Augustin : le travail de rapprochement a été fait et bien fait par D. Sabatier. Ce savant bénédictin de la Congrégation de Saint-Maur a publié, en 1751, *Bibliorum sacrorum latinae versiones antiquae seu vetus italica* (3 vol. in-fol.). Cet ouvrage est resté le maître dans la matière, et comme on l'a dit, il « se tiendra debout longtemps encore ». Il a élevé ce monument grâce aux anciens Pères latins, qui lui ont fourni les textes de la Bible d'après les premières versions. Saint Augustin est bien celui des Pères qui lui a apporté la contribution la plus étendue. D. Sabatier ne s'est pas borné aux extraits composant le corps de l'ouvrage. Il a indiqué dans les notes les passages concordants, et aussi ceux qui présentent des différences. De telle sorte que tout le monde peut facilement établir le parallèle, que j'ai esquissé tout à l'heure pour le chapitre 1^{er} de la Genèse. Si je ne me trompe, ce travail donnera le double résultat suivant pour tout l'Ancien Testament, comme pour ce chapitre : 1^o Les différences ne dépassent pas les proportions de simples variantes. C'est le cas ordinaire. 2^o Les différences qui apparaissent dans un livre ou dans un autre ne se maintiennent pas : saint Augustin revient à la version première, ou plutôt à une version que l'on peut considérer comme unique, c'est-à-dire comme celle qu'il suit; c'est celle-là qui est le plus souvent reproduite.

En formulant le premier résultat, j'indique clairement que certains

endroits se signalent par des différences plus profondes et plus graves. Il faut s'en expliquer. Restons dans le chapitre 1^{er} de la Genèse. Prenons, par exemple, le vers. 14. « Et dixit Deus : Fiant luminaria in firmamento coeli, ut luceant super terram, IN INCHOATIONEM DIEI ET NOCTIS, et ut dividant inter diem et noctem, et sint in signa, et tempora, et in dies et in annos ». Telle est la version que nous lisons au liv. II du *De Genesi ad litteram*. Or, dans ce même livre, nous lisons : « Et dixit Deus : Fiant luminaria in firmamento coeli, ut luceant super terram, et dividant inter noctem et diem, et sint in signa, et tempora, et dies et annos ». Dans ce même livre : IN SIGNIS, ET TEMPORIBUS ET ANNIS. Dans le liv. I de *Genesi contra Manichaeos* : « Et dixit Deus : Fiant sidera in firmamento coeli, sic ut luceant super terram, et dividant inter diem et noctem, et sint in signa, et in tempora, ET IN DIES ET IN ANNOS ». Dans le premier passage seul, nous lisons : IN INCHOATIONEM DIEI AC NOCTIS. Ceci a l'air d'être plus qu'une simple variante. D'où vient cette particularité? Comment l'expliquer? Faut-il y voir une traduction directe, ou simplement une glose de saint Augustin? Si c'est une traduction directe, ne faut-il pas admettre que saint Augustin traduit et ne fait usage d'aucune traduction latine? Ou bien même, ne faut-il pas voir dans ce passage un emprunt à un auteur? C'est qu'en effet, Victorinus, ce grammairien, originaire d'Afrique, dont la conversion courageuse avait fait une impression si profonde sur saint Augustin, encore hésitant, mais à la veille de demander le baptême, citant ce même vers. 14 dans son traité *De principio diei* (lib. I), dit : SIC UT LUCEANT SUPER TERRAM IN INCHOATIONE DIEI ET NOCTIS (1). Aucun autre auteur latin n'a reproduit cette version. Il n'est pas impossible que saint Augustin ait ici suivi Victorinus. Cependant je m'arrêteraï plus volontiers à l'explication que voici : D. Sabatier a fait remarquer que la version IN INCHOATIONEM DIEI ET NOCTIS répond au Ms. alexandrin des Septante, καὶ ἀρχεῖν τῆς ἡμέρας, etc. Saint Augustin aura ici traduit du grec. Cette explication a pour elle deux considérations qu'il faut faire valoir.

Écrivant à saint Jérôme, pour le dissuader de traduire l'Ancien Testament directement de l'hébreu, il le félicitait, du moins, de sa traduction des Évangiles. « Pour ce qui est de votre version de l'Évangile sur le grec », lui disait-il, « nous en rendons à Dieu de grandes actions de grâces, car, en la confrontant avec le texte grec, nous n'y trouvons presque rien à dire » (2). Saint Augustin à cette époque savait le grec,

(1) Cité par M. Ul. Robert, *Pentateuchi versio latina antiquissima*, Intr., II. Paris, Didot, 1881.

(2) Cité par D. Sabatier, t. I, p. 9; not. au vers. 14 : « Proinde non parvas Deo gratias

assez pour porter un jugement sur une traduction faite par un homme instruit et savant comme l'était saint Jérôme. Pendant son enfance, l'étude du grec ne lui plut jamais; il n'y appliqua pas son esprit; plus tard, il continua d'y voir une langue étrangère; et il ne connut Aristote et Platon que par des traductions latines. C'est pour avoir l'intelligence des Écritures, qu'après sa trente-troisième année, il se sera mis à l'étude du grec. Il semble qu'on ne s'éloigne pas de la vérité en disant qu'il était en état de comprendre et de traduire les Septante.

Une seconde considération va nous montrer qu'il ne lui répugnait pas d'interroger la version grecque : au contraire. Ce n'est pas une fois, mais dix fois que saint Augustin recommande la connaissance des langues pour comprendre les Écritures. Il est difficile de pénétrer la pensée de l'auteur sacré, si on ne le lit dans la langue originale (1). Le traducteur peut se tromper, preuve nouvelle qu'il faut connaître les langues originales des livres traduits (2). L'interprétation des expressions figurées doit être demandée *partim linguarum notitia* (3). Mais quelles langues? « Pour corriger certaines versions latines, que l'on ait recours aux exemplaires grecs, parmi lesquels la version des Septante jouit d'une si grande autorité en ce qui regarde l'Ancien Testament (4) ». Quand il parlait de la sorte, saint Augustin avait déjà préconisé la connaissance de l'hébreu, qui pouvait être d'un grand secours (5). Pour entrer dans toute sa pensée, il faut voir dans l'emploi des langues grecque et hébraïque, non pas simplement un procédé, mais une méthode. Il serait étrange qu'il ne l'ait pas employée. De fait, nous le voyons aux versets 5 et 20 de ce même chapitre 1^{er} de la *Genèse*, se rapprocher de la version des Septante, qu'il suit de très près. De même, nous le trouverons, dans la suite de nos études, interprétant certains termes hébreux.

N'allons pas conclure qu'au lieu de suivre une version, il traduisait pour son propre compte, et qu'ainsi ce que l'on pourrait appeler sa Bible représente sa version, une version dont il aurait été l'auteur. Car 1° il se plaint, nous le verrons, de la multiplicité des traductions. S'il n'eût pas suivi une version latine, pour doter le monde d'une nouvelle traduction, il se fût gratuitement infligé un démenti à lui-même.

agimus de opere tuo, quo evangelium ex graeco interpretatus es, quia pene in omnibus nulla offensio est, cum scripturam graecam contulerimus ». (Ep. LXXI, n° 6.)

(1) *De doct. christ.*, lib. II, cap. XIII.

(2) *Ibid.*

(3) *Ibid.*, lib. II, cap. XXVI, n° 23.

(4) *Ibid.*, lib. II, cap. XV, n. 22.

(5) *Ibid.*, lib. II, cap. XI, n. 16.

2° Dans un endroit souvent cité du *De doctrina christiana*, il a vanté la version italique précise dans les termes et claire dans les pensées (1); il l'a déclarée préférable à toutes les autres versions latines. Mais alors pourquoi traduire à nouveau? 3° Quand saint Augustin prêchait, il ne traduisait pas lui-même. En Occident, dans aucune église, on ne lisait une version grecque; c'était toujours une version latine qui servait pour l'office et pour l'enseignement oral, pour l'instruction des fidèles. Nous avons vu saint Augustin dans une circonstance mémorable, qui compta dans sa vie, se faire lire dans le livre de l'église d'Hippone les passages que d'avance il avait choisis (2). Quelle apparence après cela, qu'une fois descendu de chaire il ait tenu une conduite différente, traduisant dans son cabinet de travail la Bible dont il suivait à l'église la version adoptée? Seulement il ne se refusait pas à l'occasion les lumières qu'il pouvait trouver dans le texte original pour le bien de ses études. Les interprètes catholiques d'aujourd'hui ne font pas autrement, et cependant ils suivent une version, qui est la Vulgate.

Quelle version saint Augustin suivait-il? C'est ce qu'il faut rechercher maintenant.

II.

Saint Augustin parle à plusieurs reprises de la langue hébraïque. Il y voyait la langue primitive de l'humanité (3), opinion longtemps suivie, maintenant abandonnée. Elle se serait conservée dans les traditions des premiers patriarches; elle aurait été ainsi transmise à Abraham, et d'Abraham à Moïse, avec les mêmes caractères d'écriture. Quelques-uns faisaient remonter les caractères hébraïques à Moïse seulement. Mais ils n'avaient pas réussi à convaincre saint Augustin (4). Cette langue avait été livrée au peuple hébreu seul, qui n'avait cessé de la parler. Saint Augustin lui trouvait une ressemblance avec le punique (5). L'hébreu et le punique, en effet, dérivent du phénicien. De plus, pour lui, le texte hébraïque de l'Ancien Testament avait été conservé fidèlement et nous était parvenu dans toute son intégrité. Il professait donc l'estime la plus grande pour l'hébreu. Cependant on le voit recommander les Septante, les prôner, jusqu'à

(1) Lib. II, cap. xv, n. 22.

(2) *Revue biblique*, janvier 1893, p. 77.

(3) *De civit. Dei*, lib. XVI, cap. xi, 1; cap. XLIII, n. 3.

(4) *Ibid.*, lib. XVIII, cap. xxxix.

(5) *Locutionum libri septem*, lib. I, 24.

ne vouloir que leur traduction, et à chercher à dissuader saint Jérôme de traduire l'Ancien Testament de l'hébreu en latin (1). A ses yeux, le vrai service à rendre était de donner le texte pur des Septante (2) et de le traduire en latin (3).

Pour quel motif saint Augustin tenait-il si fortement aux Septante ? A ses yeux, deux raisons rendaient ce texte comme obligatoire : l'excellence que tout le monde lui reconnaissait, l'unité du texte de l'Ancien Testament que seuls les Septante pouvaient maintenir dans les Églises. Ce n'est pas une fois, mais plusieurs fois, qu'il a exprimé sa pensée sur le premier point d'abord. Pour lui, les Septante avaient été inspirés pour faire leur traduction (4). On avait beau alléguer des différences entre l'hébreu et la version des Septante, un texte contenant ici plus, là moins que l'autre. Il répondait : « Spiritus qui in Prophetis erat, quando illa dixerunt, idem ipse erat etiam in septuaginta viris, quando illa interpretati sunt » (5). Ce qu'il n'avait pas dit par les uns, Dieu a voulu le dire par les autres, si bien que toute version fidèle faite sur l'hébreu en toute autre langue devra être d'accord avec la version des Septante ; si elle en diffère, il faudra croire qu'un profond mystère se cache sous la version prophétique, « altitudo ibi prophetica esse credenda est » (6). Du reste, alors même que la version des Septante n'aurait pas été inspirée, saint Augustin regardait comme évident qu'elle devait être préférée à la version d'un seul, soixante-dix traducteurs offrant plus de garantie de fidélité qu'un seul, si habile qu'on le suppose (7). De fait, plusieurs traducteurs s'étaient donné la tâche de faire passer de l'hébreu en grec les oracles sacrés, « sacra illa eloquia ». Saint Augustin semble avoir voulu en donner la nomenclature. C'étaient Aquila, Symmachus, Théodotion, l'auteur anonyme de la version appelée la cinquième version, en comptant celle des Septante, saint Jérôme. « De notre temps », dit-il, « le prêtre Jérôme, homme très savant et versé dans les trois langues, a traduit les Écritures non du grec, mais de l'hébreu en latin. C'est un travail distingué,

(1) Ep. LXXI, ep. XXVIII.

(2) Ep. LXXI.

(3) Ep. LXXI, ep. XXVIII.

(4) *De civit. Dei*, lib. XVIII, cap. XLII, cap. XLIII. — *De doct. christ.*, lib. II, cap. xv.

(5) *De civit. Dei*, lib. XVIII, cap. XLIII.

« Quidquid est in Hebraeis codicibus, et non est apud interpretes septuaginta, noluit ea per istos, sed per illos prophetas Dei spiritus dicere. Quidquid vero est apud Septuaginta, in hebraeis autem codicibus non est, per istos ea maluit, quam per illos idem spiritus dicere, sic ostendens utrosque fuisse prophetas ».

(6) *De civ. Dei*, lib. XVIII, cap. XLIII.

(7) *De civit. Dei*, lib. XVIII, cap. XLIII. — *De doct. christ.* ; loc. cit.

et les Juifs le reconnaissent fidèle, et prétendent que les Septante se sont trompés en beaucoup d'endroits. Cependant les Églises du Christ donnent la préférence à l'autorité de tant d'hommes choisis pour un tel ouvrage par le grand prêtre Éléazar (1). » Saint Augustin connaissait apparemment chacune de ces traductions; pour celle de Symmachus et de saint Jérôme, c'est certain. Pour son usage personnel, il préférait celle des Septante. En cela il suivait les « Églises du Christ ». Avec la plupart d'entre elles, il la regardait comme inspirée, quand il écrivait le livre XVIII de la *Cité de Dieu*, vers 420. Il n'a semblé hésiter sur ce point que dans sa lettre à saint Jérôme de l'année 394 ou 395. Mais même alors il ne tergiversait pas; il lui attribuait une autorité d'un très grand poids, « septuaginta, quorum est gravissima auctoritas » (2).

En effet, une traduction des Septante acceptée, lue à l'office, commentée devant les fidèles, devenue d'un usage universel, avait établi une unité entre les Églises. Les chrétiens ne connaissaient qu'elle. Saint Augustin, écrivant, vers 403, à saint Jérôme, qui avait déjà traduit Job de l'hébreu en latin, lui raconta, pour le dissuader de traduire de même l'Ancien Testament, le fait suivant qui nous permet de saisir sur le vif l'état d'esprit des chrétiens d'Afrique à l'égard de la traduction suivie de la version des Septante. « Un de nos frères dans l'épiscopat », lui dit-il, « avait établi dans son église la lecture de votre version. Il vint à lire dans le prophète Jonas (IV, 6) un passage d'une traduction différente de celle qui était dans la mémoire et le cœur de tous et qui se lisait depuis longtemps, *tot aetatum successionibus decantatum*. Le tumulte fut si grand parmi le peuple, surtout parmi les Grecs accusant et criant à la falsification, que l'évêque (c'était dans la ville d'Oëa) fut forcé d'en appeler au témoignage des Juifs. Soit ignorance, soit malice, ceux-ci répondirent que le texte hébreu ne contenait et ne disait pas autre chose que le texte grec et le texte latin. Quoi de plus? L'évêque fut obligé de corriger ce passage comme s'il eût été fautif, ne voulant pas, après ce grand péril, rester sans peuple, *non remanere sine plebe*. C'est ce qui nous fait penser que vous avez pu vous tromper quelquefois. Voyez ce qui serait advenu, si pareille chose était arrivée pour un point qu'on n'eût pu éclaircir par les témoignages comparés des langues en usage » (3).

La ville d'Oëa, où ce vif incident se produisit, est nommée dans un

(1) *De civit. Dei*, lib. XVIII, cap. XLIII. Pour Symmachus, cf. *Quaest. in Heptateucum libri septem*, lib. IV, II. LII.

(2) Ep. XXVIII, n. 2

(3) Ep. LXXI, n. 5.

autre endroit de saint Augustin (1). C'était une ville de la Tripolitaine, Tripoli d'aujourd'hui (2). L'ancienne église d'Oëa dépendait de la primatie de Carthage, comme toutes les autres églises d'Afrique. Le récit de saint Augustin n'offre que plus d'intérêt. Le texte que l'on lisait dans ces églises était donc un texte latin, traduction ancienne des Septante. Il avait servi pour la formation de plusieurs générations de chrétiens. Tandis qu'en Orient on lisait l'Ancien Testament dans le texte grec des Septante, en Occident c'était dans une traduction latine. Bien longtemps après sa lettre à saint Jérôme, saint Augustin le répétait avec toute la clarté désirable : « Ex hac Septuaginta interpretatione etiam in latinam linguam interpretatum est, quod Ecclesiae latinae tenent » (3).

Quel était l'auteur de la traduction ancienne de l'Église d'Oëa? A quelle époque remontait-elle? De quelle contrée était-elle sortie? Était-elle, au temps de saint Augustin, la seule reçue, ou bien la version reçue communément en Afrique, en Italie, dans les Gaules, en Espagne, dans l'Église latine? Questions qu'il est facile de poser, difficile de résoudre. Il est certain du moins qu'au temps de saint Augustin les traductions latines s'étaient multipliées (4). On pouvait compter les traducteurs grecs; les traducteurs latins ne se comptaient plus. Saint Augustin va même plus loin : pour lui les traductions s'étaient multipliées dès l'origine. Dans les premiers temps de la foi, dès qu'un exemplaire grec tombait entre les mains de quelqu'un croyant avoir une certaine connaissance du grec et du latin, il se hasardait à le traduire (5). Ceci nous éloigne, semble-t-il, de l'église d'Oëa, où l'on était habitué depuis plusieurs générations à entendre la lecture du même texte latin, mais ne doit pas tellement nous surprendre. Les Églises n'étaient pas en possession d'un texte officiel latin. Elles tenaient aux Septante, mais pas au même degré aux versions latines. Saint Augustin ne semble pas, dans sa controverse avec les manichéens, qui à tout instant citaient l'Ancien Testament pour le combattre, s'être préoccupé de la diversité des versions. Probablement la liberté la plus grande existait pour le choix des

(1) *De baptismo contra Donatistas*, lib. VII, n. 92. Il ne faut donc pas lire *ea* (*ea civitas*), comme l'ont fait arbitrairement les traducteurs de saint Augustin pour l'éd. Vivès, t. IV, p. 512.

(2) M. de Mas-Latrie, *Trésor de chronologie*, 1866.

(3) *De civit. Dei*, lib. XVIII, cap. XLIII.

(4) *De doct. christ.*, lib. II, cap. xv, n. 22.

(5) « Qui enim Scripturas ex hebraea lingua in graecam verterunt numerari possunt, latini autem interpretes nullo modo. Ut enim cuique primis fidei temporibus in manus venit codex graecus, et aliquantulum facultatis sibi utriusque linguae habere videbatur, ausus est interpretari. » (*De doct. christ.*, lib. II, cap. XI.)

versions à lire dans les Églises. Il ne faudrait pas en conclure qu'il n'y eut pas des versions préférées, acceptées et comme imposées par une pratique universelle. L'évêque d'Oëa usa de sa liberté; nous savons ce qu'il lui en coûta. L'attitude prise par saint Augustin à l'égard de saint Jérôme est celle d'un conservateur, qui tient pour les choses consacrées par l'usage. A quoi bon une traduction latine faite sur l'hébreu, puisqu'on en a déjà qui ont été faites sur le grec des Septante, et qui présentent une ressemblance suffisante pour établir une unité réelle entre les Églises (1)? On peut penser que quelqu'une de ces traductions avait la préférence dans l'une ou l'autre des contrées de l'Occident, ou peut-être dans toutes. C'est celle-là que saint Augustin aurait voulu conserver. Nous savons du moins qu'il était pour la version Italique. « L'Italique », dit-il, « doit être préférée à toutes les autres versions : car elle est très précise dans les termes et très claire dans les pensées » (2). C'est que nous connaissons l'existence et le nom de cette version. Nous sommes même par lui ainsi amenés à penser qu'il la suivait, que même il n'en suivait pas d'autre.

III.

La version Italique devait-elle son origine à l'Italie? Représentait-elle sinon la première, du moins une des premières traductions latines des Septante? Faut-il y voir le texte courant, *vulgata editio*, correspondant à la κοινή ἐκδοσις des écrivains ecclésiastiques grecs? Saint Augustin l'aurait-il trouvée à Milan et portée de l'Italie en Afrique après sa conversion? Ou bien, la version Italique avait-elle une origine africaine ou du moins était-elle suivie en Afrique? Un moyen d'arriver à une solution de tous ces problèmes, serait dans le rapprochement des passages de l'Ancien Testament cités par les écrivains ecclésiastiques de l'Afrique antérieurs à saint Augustin et par saint Augustin lui-même. S'il y a entre les uns et les autres ressemblance, identité, c'est la preuve qu'ils suivaient une même version, d'un usage constant et

(1) Saint Augustin indique le procédé à suivre : « Latinis quibuslibet emendandis, graeci adhibeantur, in quibus Septuaginta interpretum, quod ad vetus Testamentum attinet, excellit auctoritas ». (*De doct. christ.*, lib. II, cap. xv.)

(2) In ipsis autem interpretationibus Itala caeteris praefertur : nam est verborum tenacior cum perspicuitate sententiae ». (*De doct. christ.*, lib. II, cap. xv.)

ancien. Les écrivains d'Afrique auxquels on pense pour faire ce rapprochement qui n'a pas encore été tenté sont Tertullien et saint Cyprien. En remontant, commençons par saint Cyprien, mais en nous bornant à quelques exemples.

SAINT AUGUSTIN (d'après D. Sabatier).

I, 4. Et vidit Deus lucem quia bona est et divisit Deus inter lucem et tenebras.

I, 26. Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram.

III, 14, 15. Et dixit Dominus Deus serpenti : Quia fecisti hoc, maledictus tu ab omnibus pecoribus, et ab omnibus bestiis, quae sunt super terram ; super pectus tuum et ventrem tuum ambulabis, et terram edes omnes dies vitae tuae. Et inimicitias ponam inter te et inter mulierem, et inter semen tuum et semen ejus ; ipsa tibi servabit caput, et tu servabis ejus calcaneum.

III, 16. Et mulieri dixit : Multiplicans multiplicabo tristitias tuas, et gemitum tuum ; in tristitia paries filios, et ad virum tuum conversio tua, et ipse tui dominabitur.

III, 17, 19. Adae autem dixit : Quia audisti vocem mulieris tuae, et edisti de ligno, de quo praeceperam tibi de eo solo non edere, maledicta terra in operibus tuis : in tristitiis edes illam omnes dies vitae tuae.

Spinas et tribulos germinabit tibi, et edes foenum agri.

In sudore faciei tuae edes panem tuum, donec convertaris in terram ex qua sumptus es, quia terra es, et in terram ibis.

XII, 1-3. Et dixit Dominus ad Abram : Exi de terra tua, et de cognatione tua et de domo patris tui, et vade in terram quam tibi demonstravero.

SAINT CYPRIEN (éd. Hartell).

Et vidit Deus lucem quia bona est, et divisit inter lucem et tenebras. (*Sent. Episc.*, 451).

Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram. (*De hab. virg.*, 198).

Tunc dixit Deus ad serpentem : Quia tu hoc fecisti, maledictus tu ab omni pecore et ab omni genere bestiarum terrae. Pectore tuo et ventre repes, et erit tibi terra cibus in omnibus diebus vitae tuae. Et ponam inimicitiam inter te et mulierem et inter semen tuum et semen ejus. Ipse tuum calcabit caput et tu observabis calcaneum ejus. (*Testim.*, 74).

Multiplicans multiplicabo tristitias tuas et gemitus tuos, in tristitia paries filios, et conversio tua ad virum tuum, et ipse tui dominabitur. (*Testim.*, *De hab. virg.* 144, 202).

Tunc dixit Deus ad Adam : Quia exaudisti vocem mulieris tuae et manducaisti ex illa arbore, de qua sola praeceperam tibi ne manducares, maledicta terra erit in omnibus operibus tuis ; in tristitia et gemitu edes ex ea omnibus diebus vitae tuae.

Spinas et tribulos ejiciet tibi, et edes pabulum agri. In sudore vultus tui edes panem tuum, donec revertaris in terram de qua sumptus es ; quoniam terra es, et in terram ibis. (*Testim.*, *De bono pati.*, 158, 405).

Et dixit Dominus Deus ad Abraham : Exi de terra tua et de cognatione tua et de domo patris tui et vade in illam terram quam tibi ostendero. Et faciam te in

Et faciam te in gentem magnam, et benedicam te, et magnificabo nomen tuum, et eris benedictus.

Et benedicam benedicentes te, et maledicam maledicentes te, et benedicentur in te omnes tribus terrae.

XXII, 1, 2. Et factum est post haec verba tentavit Deus Abraham, et dixit ad eum : Abraham, Abraham. Et ille dixit : Ecce ego.

Et dixit ei : Accipe filium tuum dilectum, quem diligis, Isaac, et vade in terram excelsam et offer eum ibi in holocaustum super unum montium quem tibi dixero.

XXII, 11-13. Et vocavit illum angelus Domini de coelo, et dixit : Abraham. Ille autem dixit : Ecce ego.

Et dixit : Non injicias manum tuam super puerum, neque facias illi quidquam : nunc enim scivi quia times Deum tu, et non pepercisti filio tuo dilecto propter me.

Respiciens Abraham oculis suis vidit; et ecce aries unus tenebatur in arbore Sabech cornibus; et abiit Abraham, et accepit arietem, et obtulit eum holocaustum pro Isaac filio suo.

XXVII, 27-29. Et accessit, et osculatus est eum, et odoratus est odorem vestis ejus, et benedixit eum, et dixit : Ecce odor filii mei sicut odor agri pleni, quem benedixit Dominus. Et det tibi Deus de rore et ubertate terrae, et multitudinem frumenti et vini.

Et serviant tibi gentes, et adorent te principes; et fieri dominus fratris tui, et adorabunt te filii patris tui; qui maledixerit te, maledictus; et qui benedixerit te, benedictus.

XXXV, 1. Dixit autem Deus ad Jacob : Surge, et ascende in locum Bethel, et habita ibi, et fac ibi aram Deo, qui apparuit tibi cum fugeres a facie Esaü fratris tui.

gentem magnam et benedicam te et magnificabo nomen tuum, et eris benedictus. Et benedicam qui te benedixerit, et maledicam qui te maledixerit. Et benedicentur in te omnes tribus terrae. (*Testim.*, 54).

Et temptavit Deus Abraham et dixit ad illum : Accipe filium tuum illum unicum quem dilexisti Isaac et vade in terram altam et impones illum hostiam in uno ex montibus, de quo tibi dixero. (*Testim.*, 127).

Et vocavit eum angelus Domini de coelo et dixit illi : Abraham, Abraham. Ille autem dixit : Ecce ego.

Et dixit : Noli imponere manum tuam super puerum neque feceris illi quicquam. Nunc enim cognovi, quoniam times Deum tuum et non pepercisti filio tuo dilectissimo propter me. (*Testim.*, 67, 134).

Et benedixit Isaac Jacob : Ecce odor filii mei sicut odor agri pleni, quem benedixit Dominus. Et det tibi Deus a rore coeli et a fertilitate terrae multitudinem frumenti et vini et olei. Et servient tibi gentes et adorabunt te principes, et eris dominus fratris tui et adorabunt te filii patris tui; et qui maledixerit te, erit maledictus, et qui benedixerit te, benedictus erit. (*Testim.*, 54).

Dixit autem Deus ad Jacob : Exurge et ascende in locum Bethel, et habita illic et fac illic altare illi Deo, qui tibi apparuit, cum fugeres a facie Esaü fratris tui. (*Testim.*, 68).

XLIX, 8-12. Juda, te laudabunt fratres tui : manus tuæ super dorsum inimicorum tuorum, te adorabunt filii patris tui.

Catulus leonis Juda : ex germinatione, fili mi, ascendisti; recumbens dormisti ut leo, et ut catulus leonis, quis suscitabit eum?

Non deficiet princeps ex Juda, et dux de femoribus ejus, donec veniant quæ reposita sunt ei, et ipse expectatio gentium.

Alligans ad vitem pullum suum, et cilicio pullum asinae suæ. Lavabit in vino stolam suam, et in sanguine uvæ amictum suum.

Fulvi oculi ejus a vino, et dentes candidiores lacte.

Exod., XIII, 21. Deus autem praeibat illos, die quidem in columna nubis, et ostendebat illis viam; nocte autem in columna ignis.

XIV, 13. Et dixit Moyses ad populum : Fidite, et state, et cernite salutem quæ a Domino est, quam vobis faciet hodie.

XIX, 10, 11. Et dixit Dominus ad Moysen : Descende et testare populo, et purifica illos hodie, et cras, et lavent vestimenta, et sint parati in diem tertium; tertia enim die descendet Dominus in montem Sina coram omni populo.

XXXII, 31, 32. Precor, peccavit populus iste peccatum magnum, et fecerunt sibi deos aureos; et nunc siquidem remittis illis peccatum illorum, remitte.

Sin autem, dele me de libro tuo quem scripsisti.

Juda, te laudabunt fratres tui, manus tuæ super dorsum inimicorum tuorum. Adorabunt te filii patris tui, catulus leonis Juda. De frutice, fili mi, ascendisti, recubans obdormisti velut leo et velut catulus leonis. Quis excitabit illum? Non deficiet princeps de Juda et dux de femoribus ejus, quoadusque veniant deposita illi, et ipse est spes gentium; deligans ad vitem pullum suum et ad cilicium pullum asinae suæ; lavabit in vino stolam suam et in sanguine uvæ amictum suum. Formidolosi oculi ejus a vino et candidi dentes ejus magis quam lac. (*Testim.*, *Epist.* 54, 55, 705).

Deus autem praeibat eos, die quidem per columnam nubis ostendere illis iter, noctu autem in columna ignis. (*Testim.*, 67).

nobis... (*Ad. Fortun.*, 328).

Et dixit Dominus ad Moysen : Descende et testificare populum et sanctifica illos hodie et cras, et lavent vestimenta sua et sint parati in perendinum diem; die enim tertio descendet Dominus in montem Sina. (*Testim.*, 92).

Precor, Domine, deliquit populus hic delictum grande; et nunc si dimittis eis delictum, dimitte : sin autem, dele me de libro quem scripsisti. (*De lap.*, 250).

Il serait aisé de poursuivre ce parallèle pour chacun des autres livres de l'Ancien Testament; en bonne règle, il faudrait le mener jusqu'au bout, avec cette réserve ici nécessaire que le résultat de cette comparaison, si on l'épuisait, serait sensiblement le même que celui auquel nous sommes déjà arrivé. Alors, comme maintenant, nous ne constaterions que dans quelques rares cas l'identité des termes dans

saint Augustin et dans saint Cyprien citant les mêmes passages de l'Ancien Testament. Souvent même ils s'éloignent assez l'un de l'autre. Qu'en conclure? Que saint Augustin et saint Cyprien suivent une version différente.

Prenons maintenant Tertullien.

SAINT AUGUSTIN.

Gen. I, 1. In principio fecit Deus coelum et terram.

I, 2. Terra autem erat invisibilis et incomposita, et tenebrae erant super abyssum : et spiritus Dei superferebatur super terram.

I, 3. Et dixit Deus : Fiat lux, et facta est lux.

I, 4. Et vidit Deus lucem, quia bona est; et divisit Deus inter lucem et tenebras.

I, 7. Et fecit Deus firmamentum, et divisit Deus inter aquam, quae erat infra firmamentum, et inter aquam, quae erat super firmamentum.

I, 8. Et vocavit Deus firmamentum, coelum; et vidit Deus quia bonum est.

I, 10. Et vocavit Deus aridam, terram; et congregationes aquarum vocavit Mare; et vidit Deus quia bonum est.

I, 11. Et dixit Deus : Germinet terra herbam pabuli, ferentem semen secundum genus, et secundum similitudinem, et lignum fructiferum faciens fructum, cujus semen sit in ipso secundum similitudinem suam super terram; et factum est ita.

I, 12. Et produxit terra herbam pabuli, semen habentem secundum genus, et secundum similitudinem; et lignum fructiferum faciens fructum, cujus semen ejus in eo sit secundum genus super terram. Et vidit Deus quia bonum est.

TERTULLIEN.

In primordio fecit Deus coelum et terram. (*De Bapt.*, cap. III).

Terra autem erat invisibilis et incomposita, et tenebrae erant super abyssum et spiritus Dei super aquas ferebatur. (*De Bapt.*, cap. III).

Terra autem erat invisibilis et rudis. (*Cont. Hermog.*).

Supervectabatur super aquas. (*De Bapt.*, cap. IV).

Et dixit Deus : Fiat lux, et facta est. (*Cont. Prax.*).

... Inter lucem et tenebras separatio pronunciata est. (*Cont. Marc.*).

Et fecit Deus firmamentum; et separavit inter aquam, quae erat infra firmamentum, et quae super firmamentum. (*Cont. Prax.* — *Cont. Hermog.*).

Et vocavit Deus firmamentum coelum (ipsum quod in primordio fecerat). (*Cont. Hermog.*).

Et vocavit Deus aridum, Terram. (*Cont. Hermog.*).

Fruticet terra herbam foeni seminantem semen secundum genus, et secundum similitudinem et lignum fructuosum faciens fructum, cujus semen in ipso in similitudinem, et factum est sic. (*Cont. Hermog.*).

Et produxit terra herbam foeni seminantem semen secundum genus, et lignum fructuosum faciens fructum, cujus semen in ipso in similitudinem. Et vidit Deus quia bonum. (*Cont. Hermog.*).

I, 20. Et dixit Deus : Educant aquae reptilia animarum vivarum, et volatilia super terram, secundum firmamentum coeli. Et factum est sic.

I, 21. Et fecit Deus cetos magnos, et omne animal reptilium, quae eduxerunt aquae secundum genus eorum, et omne volatile pennatum secundum genus. Et vidit Deus, quia bona sunt.

I, 22. Et benedixit ea Deus dicens : Crescite, et multiplicamini, et replete aquas in mari; et volatilia multiplicentur super terram.

I, 24. Et dixit Deus : Educat terra animam vivam secundum genus : quadrupedia, et reptilia, et bestias terrae secundum genus, et pecora secundum genus. Et factum est sic.

I, 27. Et fecit Deus hominem; ad imaginem Dei fecit eum; masculum et feminam fecit eos.

I, 28. Crescite et multiplicamini.

I, 29. Et dixit Deus : Ecce dedi vobis omne pabulum seminale, seminans semen quod est super omnem terram; et omne lignum, quod habet in se fructum seminis seminalis, vobis erit ad escam.

Et dixit Deus : Producant aquae repentina animarum vivarum et volatilia volantia super terram, per firmamentum coeli. Et factum est sic. (*Cont. Hermog.*).

Et fecit Deus cetos magnos, et omnem animam animalium repentina, quae produxerunt aquae secundum genus ipsorum... Et vidit Deus quia bona. (*Cont. Hermog.*).

Et benedixit ea Deus. *Cont. Hermog.* Crescite tantum et multiplicamini. (*Cont. Marc.*).

Crescite et in multitudinem proficite. (*De anima*).

Et dixit Deus : Producat terra animam viventem secundum genus, quadrupedia, et repentina et bestias terrae secundum genus ipsorum. (*Cont. Hermog.*).

Et fecit Deus hominem, ad imaginem Dei fecit illum. (*Cont. Prax.*).

Et finxit Deus hominem. (*De resurr. carnis*).

Et fecit hominem Deus, id utique quod finxit, ad imaginem Dei fecit illum. (*De resurr. carnis*).

Et fecit hominem Deus, ad imaginem et similitudinem Dei fecit illum. (*De Pudic.*).

Crescite et redundate. (*De Monog.*).

Ecce dedi vobis omne foenum sementivum seminans semen, quod est super terram; et omne lignum, quod habet in semetipso fructum seminis sementivi, vobis erit in escam. (*Adv. Psych.*).

Nous n'avons pas besoin d'aller plus loin, de poursuivre davantage ce parallèle. Tertullien et saint Augustin sont loin de s'accorder dans les citations du chapitre I^{er} de la Genèse, et, nous le verrions, des autres livres de l'Ancien Testament. Ils sont éloignés l'un de l'autre, plus que saint Augustin ne l'est de saint Cyprien. Il n'y a pas seulement diversité dans les mots employés. Mais dans Tertullien, la traduction est plus sobre, plus nette, plus vigoureuse, plus compréhensive. Cela constitue une différence essentielle. Évidemment saint Augustin et Tertullien ne suivent pas la même version. Cette conclusion

s'impose; il y a cependant une réserve grave à faire. Il n'est pas certain que Tertullien suivit une traduction latine. Rien n'empêche d'admettre qu'il traduisait l'Ancien Testament du grec des Septante en latin. La concision des textes bibliques insérés dans ses ouvrages rappelle son mâle et synthétique génie. Les passages de la Bible répétés plusieurs fois, repris par lui, ne présentent que rarement une identité absolue. C'est chaque fois une version nouvelle, une traduction différente. Dans le cas contraire, il faut admettre que Tertullien ne s'astreignait à aucune version. Cela ne saurait nous étonner, indépendamment de tout ce que nous savons de son esprit libre. Il appartient par sa jeunesse à l'époque, à la dernière époque où le grec en usage en Italie, comme en Afrique, était encore la langue officielle de l'Eglise Romaine. Il est vraisemblable que des versions latines existaient déjà. Mais une de ces versions en particulier avait-elle en si peu de temps obtenu un rang principal et force d'usage? C'est ce qui l'est beaucoup moins.

A ne nous en rapporter qu'aux œuvres certainement authentiques de saint Cyprien et de Tertullien, saint Augustin ne suivait pas une version africaine, ou du moins la version de ces deux auteurs, une version remontant jusqu'au commencement du troisième siècle. On trouvera peut-être un peu étroite cette base d'information, bien que le témoignage de saint Cyprien soit ici certainement considérable. Poursuivons donc nos recherches. Le D^r Hartell, dernier éditeur des œuvres de l'évêque de Carthage, a relégué à l'*Appendice* un nombre d'écrits qu'il a hésité à lui attribuer; ce sont : I, *de Spectaculis*; II, *de Bono pudicitiae*; III, *de Laude martyrii*; IV, *Ad Novatianum*; V, *de Rebaptismate*; VI, *de Aleatoribus*; VII, *De montibus Sina et Sion*; VIII, *Ad Vigilium episcopum de Judaica incredulitate*; IX, *Adversus Judaeos*; X, *Oratio I*; XI, *Oratio II*; XII, *De duodecim abusibus saeculi*; XIII, *De singularitate clericorum*; XIV, *De duplici martyrio ad Fortunatum*; XV, *De Pascha computus*; XVI, *Epistolae*; XVII, *Carmina*. L'Ancien Testament y est souvent cité. Dans quel rapport sont les extraits de l'Ancien Testament qu'il est aisé d'y recueillir avec les mêmes endroits de l'Ecriture qui se trouvent dans saint Augustin?

SAINT AUGUSTIN.

Gen. I, 2-5. Terra autem erat invisibilis et incomposita, et tenebrae erant super abyssum, et spiritus Dei superferebatur super aquam.

LE PSEUDO-CYPRIEN.

super aquas

Et dixit Deus : Fiat lux ; et facta est lux.

Et vidit Deus lucem, quia bona est ; et divisit Deus inter lucem et tenebras.

Et vocavit Deus lucem, diem ; et tenebras, vocavit noctem ; et facta est vespéra, et factum est mane, dies unus.

I, 14-16. Et dixit Deus : Fiant luminaria in firmamento coeli, ut luceant super terram, in inchoationem diei et noctis, et ut dividant inter diem et noctem, et sint in signa, et tempora, et in dies, et in annos.

Et sint in splendorem in firmamento coeli, ut luceant super terram. Et factum est sic.

Et fecit Deus duo luminaria magna : luminare majus in inchoationem diei, et luminare minus in inchoationem noctis, et stellas.

III, 4, 5. Non morte moriemini... et eritis tanquam dii, scientes bonum et malum.

VI, 5-7. Videns Dominus Deus, quia multiplicatae sunt malitiae hominum super terram, et omnis quisque cogitat in corde suo diligenter super maligna omnes dies.

Et cogitavit Deus quia fecit hominem super terram, et recogitavit.

Et dixit Deus : Deleam hominem, quem feci, a facie terrae, ab homine usque ad pecus, et a reptilibus usque ad volatilia coeli.

et inter tenebras

(*De Pascha computus*, 250).

Fiant luminaria in firmamento coeli ita ut luceant super terram, et dividant inter diem et noctem, et sint in signis in temporibus et in diebus et in annis, et sint in splendore in solidamento coeli, ita ut luceant super terram, et sic est factum. Et fecit Deus duo luminaria majora, luminare majus initium diei et luminare minus initium noctis. (*De Pascha computus*, 252).

Non moriemini, sed eritis sicut Dii, scientes bonum et malum. (*De duplici martyrio*, 237).

Et vidit Dominus Deus redundasse nequitias hominum super terram et quod omnes in malum recordarentur a principio dierum suorum, et dixit : Perdam hominem quem feci a facie terrae, ab homine usque ad pecus, et a reptilibus usque ad volatilia coeli. (*Ad Novatianum*, 56).

Ce qui ressort de ces quelques extraits, c'est que la version du pseudo-Cyprien est libre. Elle abrège souvent le texte grec, s'arrêtant à la substance, à l'idée. Il est à peine besoin de faire remarquer que la version de saint Augustin est tout autre.

Cette troisième recherche, ce troisième parallèle ne nous donne donc qu'un résultat négatif, n'aboutit qu'à une troisième élimination. La version de saint Augustin n'est pas celle du pseudo-Cyprien.

Interrogeons Lucifer de Cagliari. Il a cité huit fois la Genèse, assez par conséquent pour nous permettre un parallèle utile, bien que par deux fois on ne trouve pas les mêmes passages dans saint Augustin.

SAINT AUGUSTIN.

Gen. II, 25. Et erant nudi ambo, Adam et mulier ejus, et non pudebat illos.

III, 1-3. Serpens autem erat prudentissimus omnium bestiarum quae sunt super terram, quas fecit Dominus Deus. Et dixit serpens mulieri : Quid quia dixit Deus : Non edetis ab omni ligno paradisi?

Et dixit mulier serpenti : A fructu ligni, quod est in paradiso edemus :

De fructu autem ligni, quod est in medio paradisi, dixit Deus, non edetis ex eo, neque tangetis illud, ne moriamini.

Et dixit serpens mulieri : Non morte moriemini. Sciebat enim Deus, quoniam qua die manducaveritis de eo, aperientur vobis oculi : et eritis tanquam dii, scientes bonum et malum.

III, 9-13. Et vocavit Dominus Deus Adam et dixit illi : Ubi es?

Et dixit ei : Vocem tuam audiui deambulantis in paradiso, et timui quia nudus sum, et abscondi me.

Et dixit illi : Quis nunciavit tibi quia nudus es, nisi de ligno quod praeceperam tibi tantum ne ex eo manducares, ab eo edisti?

Et dixit Adam : Mulier, quam dedisti mecum, haec mihi dedit de ligno, et edi.

Et dixit Dominus Deus mulieri : Quid hoc fecisti? Et dixit mulier : Serpens seduxit me, et manducaui.

Et dixit Dominus Deus serpenti : Quia fecisti hoc, maledictus tu ab omnibus pecoribus, et ab omnibus bestiis, quae sunt super terram : super pectus tuum et ventrem tuum ambulabis, et terram edes omnes dies vitae tuae.

Et inimicitias ponam inter te et inter mulierem, et inter semen tuum et semen ejus : ipsa tibi servabit caput, et tu servabis ejus calcaneum.

LUCIFER DE CAGLIARI (éd. Hartell).

Ambo nudi tunc Adam et mulier ejus, et non confundebantur. (P. 204).

Serpens autem erat sapientior omnibus bestiarum, quae erant. Et dixit serpens mulieri : Quid quia dixit Dominus Deus ne edatis ex omni ligno quod est in paradiso? Et dixit mulier serpenti : ex omni ligno quod est in medio paradiso, dixit Deus, non manducabitis ex eo, sed ne tangetis eum, ne moriamini.

Et dixit serpens mulieri : non moriemini; sciebat enim Deus quia quacumque die manducaveritis ex eo, aperientur oculi vestri, et eritis sicut dii scientes bonum et malum. (P. 204).

Et vocavit Deus Adam, et dixit ei : Adam, ubi es? Et dixit : Vocem tuam audiui, Domine, in paradiso, et timui, quoniam nudus sum, et abscondi me. Et dixit illi Deus : Quis tibi indicavit quia nudus es, nisi de ligno, de quo praeceperam tibi de hoc solo ne manducares, ex eo manducasti? Et dixit Adam : Mulier, quam dedisti, ipsa mihi dedit de ligno, et manducaui. Et dixit Deus mulieri : Quid hoc fecisti? Et dixit mulier : Serpens persuasit mihi, et manducaui. (P. 66).

Quia tu fecisti hoc, maledictus tu ab omnibus pecudibus et ab omnibus bestiis terrae, quae sunt super terram; super pectus et ventrem tuum repes et terram edes omnibus diebus vitae tuae. Et inimicitiam ponam inter te et mulierem, et inter semen tuum et inter semen ejus; ipse tuum observabit caput, et tu ejus observabis calcaneum. (P. 67).

Le fait qui se dégage de ce rapprochement, c'est que la version suivie par saint Augustin se rapproche plus de celle de Lucifer de Cagliari que de celle de saint Cyprien, de Tertullien et du pseudo-

Cyprien. Elle restent cependant différentes : et leurs différences ne pourraient que difficilement s'expliquer par les défaillances des copistes postérieurs et les défauts des copies.

Prenons Priscillien, dont les œuvres ont été éditées récemment.

SAINT AUGUSTIN.

Gen. I, 1. In principio fecit Deus coelum et terram.

I, 27. Et fecit Deus hominem; ad imaginem Dei fecit eum; masculum et feminam fecit eos.

II, 7. Et finxit Deus hominem pulverem de terra, et insufflavit in faciem vitae, et factus est homo in animam viventem.

III, 16. In tristitia paries filios, et ad virum tuum conversio tua, et ipse tui dominabitur.

PRISCILLIEN (éd. Schepss).

In principio fecit Deus coelum et terram. (P. 65).

Fecit Deus hominem ad imaginem et similitudinem suam.

Fecit Deus hominem ad imaginem et similitudinem suam et inspiravit in faciem ejus inspiramentum vitae et factus est homo in animam vivam. (P. 20).

Pariens filios in tristitia ad virum ejus erit conversio illius. (P. 20).

Si nous poursuivions cette comparaison avec les auteurs latins, je crois pouvoir assurer que nous arriverions au résultat suivant pour le premier chapitre de la Genèse.

V. 1. Même lecture que celle de saint Augustin dans le traducteur latin de saint Irénée, dans saint Hilaire, dans saint Ambroise, dans Victor de Vita, dans Priscillien.

V. 2. Même lecture dans saint Ambroise, dans Victor de Vita, dans saint Optat de Milève.

V. 3. Même lecture dans le traducteur de saint Irénée; dans saint Ambroise, dans Victorinus.

V. 5. Même lecture dans le traducteur de saint Irénée et dans saint Ambroise.

V. 6. Même lecture dans saint Hilaire.

V. 8. Même lecture dans saint Ambroise.

V. 9. Même lecture dans saint Ambroise.

V. 10. Lecture presque semblable (*collectiones* au lieu de *congregationes*) dans saint Ambroise.

V. 11. De même.

V. 24. De même.

V. 25. Même lecture dans saint Ambroise.

V. 26. Légères différences avec celle de saint Ambroise.

V. 27. Même lecture dans Novatien, dans saint Hilaire, dans saint Ambroise, dans Victorinus.

Pour les autres versets de ce chapitre 1^{er}, on relève des différences avec ces divers auteurs. L'identité absolue, d'ailleurs, n'existe pas, ne se rencontre pas. D'autre part, saint Augustin semble se rapprocher du texte des Pères italiens, gaulois et espagnols, plus que des Pères africains. Encore convient-il d'ajouter qu'il s'accorde assez bien avec plusieurs de ceux-ci, avec les plus récents surtout.

Ainsi nous arrivons progressivement à ces conclusions.

1° La version que suit saint Augustin est sensiblement différente de celle de saint Cyprien et de celle de Tertullien, dont par endroits elle s'éloigne beaucoup.

2° Sa version se rapproche de celle de saint Ambroise, de saint Hilaire, etc.

3° Elle se rapproche aussi de celle des auteurs latins du quatrième siècle.

4° Une version sera donc devenue d'un usage ordinaire au quatrième siècle, et peut-être au troisième, sans cependant que les copies présentassent une identité complète.

5° Parmi les versions nombreuses qui circulaient, saint Augustin préférerait l'Italique, comme plus claire et plus exacte.

6° C'est cette version qu'il aura suivie de préférence.

7° C'est peut-être cette version qui était le plus communément adoptée en Italie, en Gaule, en Espagne, en Afrique, au quatrième siècle.

8° Saint Augustin la connut avant sa conversion : c'est dans cette version qu'il aurait lu pour la première fois la Bible, vers l'âge de dix huit ans.

Plus tard il aurait entendu saint Ambroise expliquer la Bible avec cette version. Il l'aurait retrouvée en Afrique; il l'aurait suivie.

9° Cette version, peut-être améliorée, représentait probablement la version en usage à Oëa.

10° En tout cas, saint Augustin adopta la version commune; sa préférence pour la version Italique permet de voir dans celle-ci la version commune. Comme saint Augustin repousse les innovations qu'il n'aime pas, parce qu'il se présente comme un conservateur résolu, il est permis de voir dans l'Italique une version ancienne. L'histoire de cette version, qui probablement n'est que la première Vulgate, reste encore fort obscure. Il est encore fort difficile de la faire. Ce serait également une entreprise périlleuse que de reconstituer cette version, je veux dire de mettre de l'unité dans la longue suite des citations

qu'en font les Pères. Il faudrait que nous eussions ce texte pour nous rendre un compte rigoureux de l'exégèse de saint Augustin. Du moins, nous sommes arrivés à un résultat appréciable, en établissant que son conservatisme a fait comme une loi à saint Augustin de suivre la version ancienne, en usage, communément acceptée de son temps.

Ce même conservatisme va se montrer de nouveau à nous pour ce qui regarde les versions latines du Nouveau Testament

IV.

L'Ancien Testament avait été de très bonne heure traduit en latin sur le grec des Septante. De même le Nouveau Testament fut mis en latin sur le grec qui, excepté pour saint Matthieu, avait été la langue originale des auteurs sacrés. Saint Augustin dit expressément que, de son temps, on lisait le Nouveau Testament non dans le texte primitif, mais dans une traduction latine. Justement préoccupé de l'état actuel des versions latines tant de l'Ancien que du Nouveau Testament, il écrivait dans le *De doctrina christiana*, qu'il commença en 397 et finit en 426 : « Pour les versions latines de l'Ancien Testament, il faut les corriger, quand c'est nécessaire, sur les exemplaires grecs, surtout sur ceux des Septante, qui l'ont traduit *ore uno*. Quant aux livres du Nouveau Testament, si la variété des versions latines fait naître des incertitudes, il est hors de doute qu'il faut s'en rapporter aux versions grecques, surtout à celles que les Églises regardent comme les plus savantes et les plus fidèles » (1). Il y avait donc des versions latines. On en faisait usage dans les Églises, où cependant on conservait les versions grecques, dont les plus pures servaient comme d'étalons. Pour donner une autre preuve de l'usage des versions latines, je rappellerai ce passage souvent cité de ce même livre : « Contre l'obscurité des signes propres », dit saint Augustin, « la connaissance des langues est d'un grand secours. Les hommes de langue latine, que nous nous proposons ici d'éclairer, ont besoin, pour arriver à connaître les divines Écritures, des deux autres langues : l'hébreu et le grec, qui leur permettront de recourir aux exemplaires antérieurs, toutes les fois que l'infinie variété des versions latines leur lais-

(1) « Latini ergo, ut dicere coeperam, codices Veteris Testamenti, si necesse fuerit, Graecorum auctoritate emendandi sunt, et eorum potissimum qui cum septuaginta essent, ore uno interpretati esse perhibentur. Libros autem Novi Testamenti, si quid in latinis varietatibus titubat, graecis cedere oportere non dubium est, et maxime qui apud Ecclesias doctiores et diligentiores reperiuntur ». (*De doct. christ.*, lib. II, cap. xv, n. 22).

sera quelque doute (1) ». Donc, c'est en latin qu'on lisait le Nouveau Testament. Le grec servait simplement pour éclaircir les passages obscurs ou présentant une traduction moins fidèle. Inutile de faire remarquer que ceux qui avaient recours à l'hébreu pour l'Ancien Testament ou même au grec étaient le petit nombre. La masse, autant le clergé que les fidèles, se contentait d'une version latine. Rien d'étonnant en cela. Les « hommes de langue latine » formaient la partie de la population de beaucoup la plus considérable en Occident, où après Marc-Aurèle le grec fut de plus en plus abandonné. En Afrique spécialement, au temps de saint Augustin, les jeunes hommes instruits et désireux de s'instruire davantage encore ne lisaient Platon que d'après des traductions latines. Saint Augustin traitait le grec de langue étrangère, *peregrina lingua* (2). Pour les Grecs, le latin était également une langue étrangère; je n'en veux pour preuve que Valerius, évêque d'Hippone, Grec d'origine, qui parlait le latin avec une extrême difficulté. Quant au gros de la population, c'est le latin qui était sa langue, même à Tripoli, situé presque en regard de la Grèce.

On se servait donc d'une version latine. Laquelle? Encore ici, il faut se tenir en garde contre toute opinion extrême. Saint Augustin se plaint de la multiplicité des traductions latines. Il ne faudrait pas en conclure que les Églises passassent comme à plaisir à toute traduction nouvellement éclosée. Saint Augustin, qui estimait la version de l'Évangile sur le grec faite par saint Jérôme (3), n'y vit pas une raison de l'adopter. Il ne faudrait pas davantage conclure à l'existence d'une version latine officielle, comme l'est notre Vulgate. La revision faite par saint Jérôme à la demande du pape saint Damase fut assez mal accueillie. L'usage tenait lieu de règle. Là est la vérité. Mais ceci ne nous dit pas quelle est la version latine du Nouveau Testament que saint Augustin suivait.

C'est une opinion courante que Tertullien, saint Cyprien, Lucifère de Cagliari employaient un texte dit africain, tandis que saint Ambroise et saint Augustin auraient fait usage de la version Italique (4). Cela ne sera vrai que tout autant que l'on aura démontré par un rapproche-

(1) « Contra ignota signa propria magnum remedium est linguarum cognitio. Et latinae quidem linguae homines, quos nunc instruendos suscepimus, duabus aliis ad Scripturarum divinarum cognitionem opus habent, hebraea scilicet et graeca; ut ad exemplaria praecedentia recurratur, si quam dubitationem attulerit latinorum interpretum infinita varietas ». (*De doct. christ.*, lib. II, cap. XI, n. 16).

(2) *Conf.*, lib. I, cap. XIV, n. 23.

(3) *Epist.* LXXI.

(4) M. Vigouroux, *Manuel biblique*, t. I, p. 163.

ment exact l'identité des textes scripturaires des trois premiers Pères d'une part, et des textes scripturaires des deux derniers d'autre part.

Pour Tertullien, il est assez aisé de se rendre compte de la manière dont il se servait du Nouveau Testament, de l'usage qu'il en faisait, grâce à l'ouvrage utile de Roensch : *Das neue Testament Tertullian's* (1). L'auteur a disposé sur deux colonnes sa diligente compilation : dans la colonne de gauche, il a mis les citations directes, *ad verbum*, du Nouveau Testament; la colonne de droite a été destinée aux passages de ses œuvres où Tertullien, sans les citer expressément, s'est inspiré très réellement des Évangiles, des Épîtres, des livres du Nouveau Testament. Cette seconde colonne l'emporte de beaucoup sur la première en importance et en étendue, la première contenant à peine un cinquième de la seconde. Cependant il ne faudrait pas croire que Tertullien néglige de reproduire les propres paroles des Évangiles ou des Épîtres. On pourrait relever dans ses œuvres près de onze cents citations directes du Nouveau Testament. Elles se décomposeraient de la manière suivante : 172 pour saint Matthieu, 11 pour saint Marc, 192 pour saint Luc, 114 pour saint Jean, 30 pour les Actes, 92 pour l'Épître aux Romains, 179 pour la première Épître aux Corinthiens, 40 pour la seconde, 45 pour l'Épître aux Galates, 52 pour l'Épître aux Éphésiens, 21 pour l'Épître aux Philippiens, 17 pour l'Épître aux Colossiens, 22 pour la première Épître aux Thessaloniciens, 18 pour la seconde, 16 pour la première Épître à Timothée, 12 pour la seconde, 2 pour l'Épître à Tite, 17 pour l'Épître de saint Jean, 12 pour la première Épître de saint Pierre, 26 pour l'Apocalypse. Dans ce compte, qui n'est qu'approximatif, saint Paul revient plus de 500 fois; les Évangiles y sont dans une proportion moindre (489 fois).

Saint Cyprien n'a pas fait un usage aussi abondant des Évangiles et des Épîtres. Le Nouveau Testament est cité dans ses œuvres cinq cents fois environ, exactement cinq cent seize fois; les citations se décomposent de la manière suivante : 106 pour saint Matthieu, 17 pour saint Marc, 52 pour saint Luc, 73 pour saint Jean, 21 pour les Actes, 35 pour l'Épître aux Romains, 47 pour la première Épître aux Corinthiens, 12 pour la seconde Épître aux Corinthiens, 14 pour l'Épître aux Galates, 22 pour l'Épître aux Éphésiens, 9 pour l'Épître aux Philippiens, 9 pour l'Épître aux Colossiens, 3 pour la première Épître aux Thessaloniciens, 3 pour la seconde, 10 pour la première Épître à Timothée, 9 pour la seconde, 5 pour l'Épître à Tite, 12

(1) Leipzig, 1871.

pour la première *Épître* de saint Pierre, 18 pour la première *Épître* de saint Jean, 1 pour la seconde, 38 pour l'*Apocalypse*. Dans ce compte, les Évangiles sont représentés par 248 passages et les *Épîtres* de saint Paul par 118. Il faut ajouter que le pseudo-Cyprien cite le Nouveau Testament 240 fois environ.

C'est dire que la base d'un rapprochement entre Tertullien et saint Cyprien existe. Sans doute des passages en assez grand nombre sont dans l'un qui ne sont pas dans l'autre. Cependant la base reste suffisamment large pour permettre une conclusion solide. Je ne citerai qu'un exemple : ch. II de S. Matthieu, v. 1; S. Cyprien : *Magi ab oriente venerunt* : Tertullien : *Magi et astrologi ab oriente venerunt*.

La conclusion serait la même que pour l'Ancien Testament. Tertullien et saint Cyprien ne suivent pas la même version, avec cette réserve que Tertullien, ici encore, traduit probablement. Et cette réserve a sa valeur, son importance, car elle n'autoriserait pas l'opinion d'après laquelle plusieurs versions en usage auraient existé en Afrique.

Maintenant, dans quel rapport est la version de saint Augustin avec celle de saint Cyprien? D'abord il faut reconnaître que le rapprochement est plus possible qu'entre saint Cyprien et Tertullien : car l'évêque d'Hippone a cité à peu près tout le Nouveau Testament. Il est, je crois, le Père, qui en a fait le plus souvent usage. Y a-t-il une parenté entre les versions qu'ils suivent? Il semble qu'il serait difficile de l'établir. Car 1° la version de l'évêque de Carthage est plus correcte, plus grammaticale que celle de saint Augustin;

2° Dans la version de saint Augustin, on peut relever un bon nombre de formes populaires. Il y en a beaucoup moins dans la version de saint Cyprien.

Ce sont là deux notes caractéristiques. Elles permettent de penser qu'il n'y avait pas de parenté entre la version de saint Augustin et celle de saint Cyprien. Cependant, il y a une réserve à faire, ou plutôt la remarque que bien des points sont communs : par exemple, saint Matthieu, II, v. Tandis que la Vulgate dit : *Cum ergo natus esset Jesus in Bethleem civitate Judae*, saint Cyprien et saint Augustin disent : *Cum Jesus natus esset in Bethleem Judae*.

Maintenant, dans quelle relation sont entre elles les versions de saint Ambroise, de saint Hilaire et de saint Augustin? Il n'est pas aisé de donner à cette question une réponse précise et rigoureuse. L'identité de ces versions que l'on remarque dans un bon nombre de passages n'existe pas pour l'ensemble. Il n'y a qu'une simple ressemblance. Encore faut-il remarquer que la ressemblance est plus grande entre saint Hilaire et

saint Ambroise, qu'entre ces deux Pères et saint Augustin. Prenons par exemple le chapitre I^{er} de saint Jean, d'après la version ancienne publiée par D. Sabatier.

1. *In principio erat Verbum, et Verbum erat apud Deum, et Deus erat Verbum.*

Saint Ambroise, saint Hilaire, saint Augustin ont la même lecture. De même les autres Pères latins, à l'exception de saint Cyprien, où nous lisons : *In principio erat SERMO*, et *SERMO erat apud Deum et Deus erat SERMO*.

2. *Hoc erat in principio apud Deum.*

Saint Ambroise, saint Hilaire, saint Augustin ne lisent pas autrement. De même les autres Pères latins, à l'exception de saint Cyprien, qui, conséquent avec lui-même, écrit : *Hic erat*, et Lactance, chez lequel nous lisons : *Hoc fuit in principio apud Deum*.

3. *Omnia per ipsum facta sunt ; et sine ipso factum est nihil, quod factum est.*

4. *In ipso vita erat, et vita erat lux hominum.*

Saint Hilaire lit : *Omnia per ipsum facta sunt et sine ipso factum est nihil. Quod factum est in eo, vita erat*. Saint Ambroise : *Quod factum est in ipso, vita est*. Il relève en cet endroit la lecture des Alexandrins et des Égyptiens : *Omnia per ipsum facta sunt, et sine ipso factum est nihil quod factum est. Quod factum est in ipso vita est*. Saint Ambroise, du reste, a admis les deux lectures, la lecture ancienne et la seconde qui met un point après *nihil*. Saint Augustin a lu : *Omnia per ipsum facta sunt et sine ipso factum est nihil. Quod factum est, in illo vita est*. Il a mis donc la virgule après *factum est*. Cette réserve faite, il est d'accord avec saint Hilaire et saint Ambroise. Ils diffèrent, d'ailleurs, tous les trois de la *versio antiqua*, identique ici avec notre Vulgate.

5. *Et lux in tenebris lucet et tenebrae eam non comprehenderunt.*

Même lecture dans tous les Pères latins, même dans saint Cyprien. L'auteur du livre *De fide orthodoxa* a lu : *Et tenebrae eam non sunt adsecutae*.

6. *Fuit homo missus a Deo, cui nomen erat Johannes.*

Saint Hilaire et saint Augustin ne lisent pas autrement. Seul le traducteur de saint Irénée a lu : *Fuit homo missus a Deo ; erat ei nomen Johannes*.

7. *Hic venit in testimonium, ut testimonium perhiberet de lumine, ut omnes crederent per illum.*

Saint Hilaire omet : *ut omnes crederent per illum*. Le traducteur de saint Irénée a lu : *Hic venit in testimonium, ut testaretur de lumine ; non erat ipse lumen*.

8. *Non erat ille lux, sed ut testimonium perhiberet de lumine.*

Traducteur de saint Irénée : *Non enim erat ipse lumen, sed ut testaretur de lumine.*

Saint Hilaire, saint Augustin, saint Ambroise lisent comme la *Versio antiqua*.

9. *Erat lux vera, quae illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum.*

Saint Augustin n'a pas lu autrement. Saint Ambroise a lu : *Lumen est verum quod illuminat, etc.*; saint Hilaire : *Qui lux vera est, et qui omnem hominem lucificat*; Saint Cyprien : *fuit lumen verum, etc.*

10. *In mundo erat et mundus per ipsum factus est, et mundus eum non cognovit.*

Saint Irénée, saint Cyprien, saint Ambroise, saint Augustin : *in hoc mundo erat.* — Saint Hilaire : *In mundo erat, etc.*

11. *In propria venit, et sui eum non receperunt.*

Tous les Pères lisent de même, saint Augustin et Victorinus exceptés, qui lisent : *In sua propria venit.*

12. *Quotquot autem receperunt eum, dedit eis potestatem filios Dei fieri, his, qui credunt in nomine ejus.*

13. *Qui non ex sanguinibus, neque ex voluntate carnis, neque ex voluntate viri, sed ex Deo nati sunt.*

Tertullien a lu *natus est*. Saint Irénée, saint Augustin, saint Ambroise, saint Hilaire ont lu tantôt *nati sunt*, tantôt *natus est*.

14. *Et Verbum caro factum est, et habitavit in nobis : et vidimus gloriam ejus, gloriam quasi unigeniti, plenum gratia et veritate.*

Saint Hilaire, saint Ambroise, saint Augustin lisent de même. La version d'Orose est ici intéressante, parce qu'il était Espagnol et à cause de ses rapports avec l'évêque d'Hippone : *Vidimus honorem ejus, gloriam tanquam unici nati a patre, plenum gloria et veritate*. Tertullien avait lu : *unici*.

15. *Johannes testimonium perhibet de ipso, et clamat dicens. Hic est, de quo dixi : qui post me venit, vir, qui ante me factus est : quia prior me erat.*

Le traducteur de saint Irénée : *Hic erat, de quo dicebam : Post me venit vir, qui ante me factus est, quoniam prior me erat*. Saint Augustin : *Hic erat, quem dixi : Qui post me venit*. Et le reste, comme dans notre Vulgate.

16. *Et de plenitudine ejus nos omnes accepimus, gratiam pro gratia.*

Saint Hilaire, saint Ambroise, saint Augustin s'accordent, avec cette réserve qu'ils déplacent les mots.

17. *Quia lex per Moysen data est, gratia autem et veritas per Jesum Christum facta est.*

Saint Ambroise et saint Augustin s'accordent, avec cette réserve que saint Augustin omet *quia*.

18. *Deum nemo vidit unquam, nisi unigenitus filius, qui est in patre : ipse enarravit nobis.*

Tertullien : *Nisi unigenitus filius Dei, qui est in sinu patris.*

Saint Hilaire : *Nisi unigenitus filius, qui est in sinu patris.*

Saint Ambroise de même.

Saint Augustin : *Deum nemo vidit unquam, nisi unicus filius, qui est in sinu patris; ille annuntiavit nobis de eo.*

26. *Ego quidem aqua baptizo.*

Saint Cyprien de même.

Saint Ambroise et saint Augustin : *Ego vos in aqua baptizo.*

27. *Ipse est, qui post me venturus est, qui ante me factus est; cujus ego non sum dignus ut solvam ejus corrigiam calceamenti.*

Saint Cyprien : *Ipse est enim de quo dixi : Post me veniens homo ante me factus est. Cujus non sum dignus corrigiam calceamenti solvere.*

Saint Ambroise : *Post me venit vir, cujus non sum dignus solvere corrigiam calceamentorum ejus.*

Saint Augustin : *Qui autem venit, fortior me est : cujus non sum dignus calceamentum solvere.*

Que résulte-il de cette comparaison?

1° La *Versio antiqua* est très souvent d'accord, même pour les mots employés avec notre Vulgate, qui n'est autre chose que la traduction de saint Jérôme, ou plutôt sa revision du texte.

2° Les Pères latins s'éloignent assez souvent de la *Versio antiqua*.

3° Plus d'une fois, saint Ambroise, saint Hilaire, saint Augustin se rapprochent de saint Cyprien. Nous ne pouvons pas dire qu'ils s'en éloignent habituellement, les citations faisant défaut. Ceci n'est pas en contradiction avec ce qui a été dit tout à l'heure relativement à saint Cyprien. Car dans saint Augustin, à côté d'éléments populaires, on trouve des traces d'une version littéraire.

4° Saint Hilaire, saint Ambroise et saint Augustin s'accordent souvent, pas toujours toutefois; saint Augustin se sépare d'eux sur des points importants.

5° Une grande liberté existait donc à l'égard des versions qui circulaient. L'accord absolu n'était pas même à la veille de se faire.

6° En ce qui regarde saint Augustin, nous avons vu qu'il professait la plus grande estime pour la version du Nouveau Testament, dont saint Jérôme était l'auteur. Cependant il ne la suivit pas tout d'abord. Il n'en fit aucun usage dans ses nombreux commentaires. A la fin de sa vie seulement, il lui emprunta les extraits avec lesquels il composa le *Speculum*.

7° Saint Augustin professait également l'estime la plus grande pour la *Versio Itala*. L'a-t-il suivie ? C'est probable; cependant ce n'est pas certain. Car rien n'indique qu'elle eût prévalu dans l'usage. On conçoit, en effet, que, par droit de priorité, une version ancienne eût conquis une situation particulière. Seulement une version meilleure aura pu être faite postérieurement, sans s'imposer toutefois. Saint Augustin, conservateur de caractère, était, du reste, pour le texte reçu. Ainsi, nous arrivons à cette dernière conclusion, que si nous ne pouvons pas nommer la version qu'il suivit, du moins nous sommes assurés de ne trouver dans ses écrits, le *Speculum* mis à part, que la version la plus répandue de son temps.

(A suivre.)

C. DOUAIS.



LE PSAUME LXXXVII.

Le psaume LXXXVII (Vulgate LXXXVI) est le quinzième du troisième livre, selon la division de la Bible hébraïque. Il a pour titre : « Psaume des fils de Coré. Cantique. »

Les difficultés d'interprétation proviennent du caractère brusque et heurté du style, des constructions elliptiques, et spécialement de l'absence des particules de transition et des verbes de liaison ; peut-être aussi de la hardiesse des images. Le poète hébreu s'assujettit à un mètre serré ; il exprime sa pensée avec une force de langage qui défie toutes les traductions. On ne voit pas de prime abord le lien qui réunit en un seul tous les divers éléments du morceau ; et pour les coordonner d'une manière satisfaisante, il faut tenir compte moins des procédés grammaticaux que du sens lui-même, en cherchant avant tout l'idée principale.

Quelle que soit l'occasion historique qui ait donné lieu à sa composition, qu'il faille la rapporter, selon l'opinion très généralement admise par les commentateurs modernes, à la déroute de Sennachérib, sous le règne d'Ézéchias, ou au retour de la captivité, ou à toute autre circonstance, le psaume LXXXVII (LXXXVI) est un chant de triomphe, dans lequel le fils de Coré veut célébrer les gloires de la Ville Sainte, Sion, la ville que Jahvé lui-même a bâtie et dont il chérit le séjour de préférence à toute autre demeure. C'est la reine des nations, la cité grande entre toutes, par le choix que Dieu a fait d'elle et par les innombrables héros qu'elle a produits, et qui la placent bien au-dessus des peuples voisins. Jahvé connaît l'Égypte, la Chaldée, alors dans tout l'orgueil de sa puissance ; la Terre des Philistins, qu'Ezéchias vient de soumettre ; Tyr, dont la grandeur excite les convoitises des Babyloniens ; l'Éthiopie même, avec qui Juda a renouvelé ses relations (Isaï., xxxvii, 9 ; Soph., iii, 10) ; mais à tous ces peuples Jahvé préfère la ville qu'il a fondée ; il ne prête une oreille bienveillante qu'aux chants des fils de Sion.

1. Sa fondation est établie sur les montagnes saintes.

2. Jahvé aime les portes de Sion plus que toutes les tentes de Jacob.

3. Des merveilles se disent en toi, ô cité de Dieu !

4. Je remémorerai à mes compagnons Rahab et Babel, et même le [pays] Philistin, et Tyr avec l'Éthiopie [en disant] :

« Un tel y est né ».

Pour célébrer la gloire des nations voisines d'Israël, c'est assez de dire : « Tel héros est né dans tel lieu ». On peut les compter, ils sont rares.

5. Mais pour Sion il faut dire :

« Des hommes et des hommes y ont vu le jour ».

Des légions de héros et d'illustres personnages y sont nés, et l'on voit combien le Seigneur l'a faite grande.

Et cela parce que le Très-Haut l'a fondée.

6. Jahvé racontera dans les fastes des peuples :

« Celui-ci est né là ».

Quand le Seigneur recense les peuples, il n'a que ces mots pour eux : « Celui-ci est né en tel lieu ». Mais pour Sion, il a toujours des regards de complaisance ; il la voit pleine de chanteurs et de danseurs, exultant dans l'allégresse de cette pensée : Toutes mes origines, tous mes titres de naissance sont en toi.

7. Et musiciens et danseurs [disent] :

« Toutes mes origines [sont] en toi ».

L'unité du sens littéral est ainsi rendue évidente. Il y a de plus quelques traits de ressemblance entre ce psaume et ceux que les interprètes s'accordent à rapporter au même événement ; tels sont le XLVI^e (XLV) signé également du nom des fils de Coré, et le LXXVI^e (LXXV), d'Asaph, que les anciennes versions ont intitulé « contre les Assyriens ». Le premier de ces psaumes montre la cité de Dieu, celle où il a fixé son sanctuaire, inébranlable au milieu de la commotion de tous les royaumes ; l'autre invite les nations à faire des vœux et à apporter des offrandes au Dieu qui s'est fait connaître en Judée ; « il a établi sa demeure à Sion ; c'est là qu'il a brisé le glaive et l'arc ».

Quant aux détails du texte, nous noterons les suivants :

V. 1. *Yesuddôt*, « sa fondation », c'est-à-dire le fondement établi par Dieu. Le pronom suffixe est au masculin, et ne saurait se rapporter à la cité de Sion *'ir*, substantif féminin. Les Septante traduisent avec raison οἱ θεμέλοι αὐτοῦ, et Aquila ἡ θεμελίωσις αὐτοῦ.

V. 3. *Nikbadôt*. Il convient de prendre ce substantif adverbiallement (comme *niflâôt*, Job, xxxvii, 5 ; Dan., viii, 24), si l'on veut s'expliquer sa présence à côté de la forme verbale *medubbar*, participe masculin singulier. Le pluriel ajoute une idée de grandeur, d'excellence, à la qualité exprimée par la forme simple. « En paroles merveilleuses on dit... »

Bâk, « en toi ». On traduit aussi « de toi, à ton sujet » (i. q. *‘al*), suivant une syntaxe moins exacte.

V. 4. *Azekir*, futur avec le sens de l'aoriste : « Si je rappelle, pour rappeler ».

Leyôd‘ai, « à mes connaissances, à mes amis ». La préposition *le* n'a point le sens de « parmi ».

Hinneh, « voici », « et même ». Les démonstratifs servent parfois à expliquer ou souligner les membres de l'énumération, par exemple dans le parallélisme progressif :

« A cause de trois crimes de Damas, *we*, et même de quatre » (Amos, 1, 3. — On peut comparer Prov., xxx, 18, seqq.).

V. 5. « Et pour Sion ». Le *waw* est ici *adversatif*; il faut le traduire par « mais », comme au Deutéronome, xv, 3.

« Un homme et un homme ». La répétition désigne ici la multitude, la totalité, comme dans ce passage de la Genèse (xiv, 10) : « La vallée de Siddim [avait] des puits [et] des puits ».

Wehû, « et cela », emphatique. Cf. Gen. xx, 16.

V. 7. *Shârîm kehôlelîm*, « chanteurs comme danseurs », les musiciens en même temps que ceux qui dansent. Les uns et les autres s'unissaient pour former le *chœur* dans les solennités religieuses des anciens. On sait par les monuments que la danse sacrée, le chant et le jeu des instruments étaient une partie essentielle des cérémonies du culte.

L'indication musicale *selah* désigne bien, après le verset 3, la fin de la première strophe. Par la négligence des copistes, ce terme a été souvent omis, d'autres fois employé arbitrairement dans le psautier. Par exemple dans notre psaume, il devait se trouver après le mot *bâh* du verset 4, pour distinguer la fin de la deuxième strophe, et non entre le verset 7 et le verset 8.

F. J. PARISOT, O. S. B.



LA VIERGE MÈRE

AU CHAPITRE VII D'ISAÏE.

הִנֵּה הָעַלְמָה הָרָה וְיֹלְדָת בֶּן (Is. VII).

Tous ceux qui ont étudié le célèbre chapitre VII d'Isaïe, savent que cette prophétie, parfaitement claire à certains points de vue, présente, sous d'autres rapports, des difficultés très sérieuses.

On pourrait se demander, par exemple, pourquoi le prophète introduit ici tout à coup la *Virgo gravida et pariens*. Qu'il parle du Messie, rien de plus naturel, il s'agissait de lui : la maison de David était en danger, et le roi Achaz manquait de confiance dans les promesses divines. Or, l'objet principal de ces promesses était le Roi-Messie, celui qui devait s'asseoir sur le trône de David. Mais pourquoi parler de la Mère? On répond que le prophète la voit, qu'il a une vision où la Vierge apparaît. Il n'y a aucune difficulté à admettre que le prophète ait réellement eu cette vision. Mais il l'a eue pour la communiquer au roi Achaz, en réponse à sa protestation sceptique. Et la question revient : A quoi cette mention de la Vierge répond-elle dans les circonstances parfaitement déterminées au chapitre VII d'Isaïe? La question paraît très opportune. Car si cette prophétie a toujours été considérée dans l'Église comme une des plus importantes de l'Ancien Testament, c'est précisément parce qu'il y est fait mention de la Vierge-Mère.

Achaz connaissait les promesses magnifiques faites à David et à sa maison, et il les interprétait comme il pouvait. Il savait que la principale gloire de sa maison consisterait à donner naissance au Roi-Messie. Mais la maison de David était menacée, le danger était imminent, et le roi tremblait, car il avait à se reprocher de grandes infidélités. Un autre, un étranger, allait occuper le trône de David. Et l'usurpateur allait mettre à mort tous ceux qui pourraient élever quelque prétention au trône usurpé. C'était le triste droit public de l'époque. Il est inutile d'y insister. Rappelons-nous cependant que, dans ces circonstances, les femmes n'étaient généralement pas exposées au même danger de mort que les hommes. Parmi les pensées

qui occupaient l'esprit troublé d'Achaz, il y avait donc celle-ci : « Si tous les descendants de David doivent périr, qui sera le père du Roi-Messie? Dieu ne pourra tenir ses promesses. » La protestation ironique d'Achaz (12) est l'expression mal déguisée de son découragement, de son désespoir. Les paroles du prophète : *Ecce Virgo*, etc., sont évidemment une réponse à cette préoccupation du roi : Qui sera le père du Messie? Le prophète répond : Le Messie n'aura point de père parmi les hommes, il sera le fils d'une Vierge. Je la vois. Ce qui s'explique de la manière suivante : Lors même que tous les descendants mâles de David seraient morts avant la conception du Messie, Dieu pourrait néanmoins tenir ses promesses; car le Messie naîtra d'une Vierge.

Si l'on admet cette explication, la signification du mot *Virgo* הַעֲלִמָּה est ici parfaitement déterminée : il ne peut être question que d'une Vierge proprement dite, qui tout en restant vierge devient la mère du Roi-Messie.

Il me semble que cette idée nous ouvre la voie pour résoudre une autre question : Les versets 15, 16, qui ont été l'objet de tant de discussions répondent à une autre préoccupation du roi Achaz : Si le trône de David est occupé par un étranger, comment le Roi-Messie pourra-t-il s'asseoir sur le trône de David? (S. Matth., II, 1 sqq.) Le prophète répond que le Messie naîtra dans la pauvreté (15 cfr. 21, 22), que la terre où il vivra sera aux mains d'un étranger (16).

Cette explication, qu'il serait trop long de justifier dans tous ses détails, a l'avantage d'être parfaitement conforme aux faits, à l'accomplissement de la prophétie, et montre comment tout le discours d'Isaïe (14-25), quoique contenant une prophétie des plus consolantes, est, comme l'exorde le fait pressentir (13, 14), une menace terrible contre Achaz et sa maison.

C'est le *signe* que Dieu choisira. Il accomplira les promesses messianiques, mais dans des conditions que le roi Achaz et ses contemporains sont loin de soupçonner. La signification précise du mot *signe* אֵימָה dont le prophète se sert ici (v. 14) a toujours paru difficile à déterminer. Le mot est légèrement ironique et employé dans un sens un peu différent de celui que le prophète lui a donné au verset 11. Vous ne voulez pas que Dieu opère un prodige (v. 11) pour confirmer la promesse que je viens de vous faire en son nom (4-9). Dieu lui-même choisira, il fera un prodige (v. 14), une chose à laquelle vous ne vous attendez nullement, et qui sera en partie le châtiment de votre infidélité et de celle de votre maison.

En poursuivant la même idée, on parviendrait peut-être à expliquer

le verset 16, qui n'est pas un léger embarras pour les interprètes.

Remarquons d'abord que les LXX n'ont pas lu le mot מְלָכִיָּהּ qu'on lit dans le texte masorétique, mais le mot מְלָכִים. Ils ont traduit (la traduction est ici servilement littérale) : καὶ καταλειφθήσεται ἡ γῆ ἣν σὺ φοβῇ ἀπὸ προσώπου τῶν δύο βασιλέων (sans αὔτης). Au reste, la traduction de la Vulgate manque évidemment de clarté. Le texte hébreu pourrait parfaitement se traduire : Ce que vous craignez maintenant de la part de ces deux rois, arrivera (un jour) : le pays sera délaissé, désolé, occupé par les étrangers. Et voilà pourquoi le Messie, le fils de David, vivra dans la pauvreté.

Le sens que l'on donne généralement aux mots *derelinquetur terra* provient de ce que l'on veut à toute force y voir une prophétie qui doit s'accomplir immédiatement, dans l'espace de quelques années. Et l'interprétation du mot *antequam* (בְּתוֹךְ, πρὶν) devient alors très difficile. Si l'on admet l'explication proposée, cette difficulté disparaît.

Ces quelques mots pourront jeter peut-être quelque lumière sur un texte si important, qui a donné lieu à tant de controverses.

P. B. HAGHEBAERT O. PRÆDIC.



L'APOCALYPSE DE SAINT JEAN.

INTRODUCTION.

I.

Nous n'avons pas eu la prétention de faire ici un travail complet d'exégèse sur l'Apocalypse, mais simplement de livrer à nos lecteurs nos réflexions sur ce livre.

Elles n'étaient pas destinées d'abord à être imprimées; nous ne les publions que sur le conseil d'un éminent théologien dont la rigoureuse orthodoxie s'est faite garante de la nôtre. Nous soumettons néanmoins notre interprétation au jugement de l'Église.

Nous espérons que le résultat de la lecture de notre étude sera de faire luire un rayon d'espérance dans le cœur des fidèles, si désolés des malheurs de l'Église, en nos temps calamiteux. Ils verront en effet, la promesse écrite par l'Esprit Saint, du triomphe futur du Christ sur tous ses ennemis, après que les épreuves prédites (Jude, xvii, 18), qui doivent précéder l'établissement pacifique de son règne dans le monde, seront passées.

Mais avant d'entrer en matière, il est nécessaire d'indiquer brièvement les principes qui nous ont guidés dans notre travail, principes bien connus d'ailleurs de tous ceux qui ont étudié l'Écriture sainte.

Nous ne devons pas lire l'Apocalypse séparément et indépendamment du reste de la Bible; nous devons au contraire mettre sans cesse à contribution tous ses livres, afin de mieux comprendre la marche générale de la prophétie, les expressions et figures symboliques qu'elle emploie, et l'esprit dans lequel nous devons la méditer.

Pourquoi cela? Parce que si la Bible a été rédigée par plusieurs écrivains sacrés, elle n'a cependant qu'un seul auteur, le Saint Esprit, et, comme nous le dirons tout à l'heure, un seul objet. Les différents écrits qui la composent ne doivent donc pas être considérés comme des livres séparés, mais au contraire comme les différents chapitres d'un unique ouvrage.

Le premier chapitre raconte la genèse du monde; le dernier prédit la consommation et la fin de toutes choses; les chapitres intermédiaires

nous rapportent la série des événements écoulés entre les deux termes extrêmes.

Quand nous affirmons que chaque livre de la Bible n'est qu'un chapitre d'un unique ouvrage, nous ne nions pas cependant que plusieurs d'entre eux ne forment un tout complet, embrassant le cycle entier des événements, du commencement à la fin du monde; mais ils ne font alors que donner un aperçu rapide de ce qui n'est pas leur objet principal. Par là, l'Esprit Saint voulait ranimer la foi, exciter la confiance en la miséricorde du Seigneur ou la crainte de ses jugements dans le cœur des hommes, en leur laissant entrevoir d'un seul coup d'œil l'économie générale de leur destinée.

Que la Bible n'ait qu'un seul objet, cela paraît évident à quiconque la lit attentivement.

Elle peut se résumer dans ces deux paroles de l'Apocalypse que Jésus Christ dit à saint Jean : « Je suis l' α et l' ω , le principe et la fin de toute créature ».

Le cycle immense et grandiose qui s'ouvre et qui se ferme en Dieu, la sainte Bible a précisément pour objet de nous le faire parcourir tout entier. Mais tandis qu'elle ne parle que très subsidiairement de l'origine et de la fin du monde inanimé, terrestre ou céleste, ainsi que du monde angélique, elle s'étend tout au long sur le mystère de l'origine et de la destinée humaine; et c'est en effet ce qui nous intéresse davantage. D'où venons-nous? Qui sommes-nous? Où allons-nous? Voilà ce qu'elle doit nous apprendre.

D'où nous venons? de Dieu souverain Seigneur et Créateur, infiniment parfait, unique dans son essence, mais trine dans ses personnes.

Ce que nous sommes? Des êtres intelligents et libres créés dans l'état de grâce, mais déchus par la faute de nos premiers parents, et exposés chaque jour au péché. Natures déchues mais rachetées par le Fils de Dieu fait homme et mort pour nous sur la croix, retirées par Lui de la voie de l'erreur et de la perdition et replacées dans le chemin du salut.

Ce que nous devons faire pour être sauvés? Croire à toute vérité enseignée par Dieu et confiée à son Église, garder les commandements de Dieu et de son Église, nous aimer les uns les autres.

En quoi consiste le salut? Dans le ciel, c'est-à-dire dans la vision et la possession de Dieu, si nous l'avons fidèlement servi et aimé sur la terre; mais le salut peut manquer, et la damnation éternelle nous attend, si nous mourons dans le péché.

Tel est en quelques mots le résumé de toute la Bible.

La personne adorable de N. S. J. C. y tiendra naturellement la première place. Comme Dieu, tout a été fait par lui et rien de ce qui est n'a été fait sans lui. En lui seul est la vie, et la vie est la lumière des hommes, et sa lumière luit dans les ténèbres. Comme homme, il est le premier né entre les créatures; il est notre Rédempteur, et par lui seul, nous pouvons aller à Dieu.

Ainsi il est le principe et la fin de tout; l' α et l' ω , *principium et finis*. Il est le centre d'où tout procède, autour duquel tous les événements gravitent et où doivent enfin converger toutes les créatures.

Après avoir raconté la création et la chute de l'homme, l'Ancien Testament annonce et prépare donc la venue du Sauveur. Le Saint Évangile et les Épîtres racontent sa vie, redisent ses enseignements et dictent sa morale. Les Actes des Apôtres retracent les premières années de son Église.

L'Apocalypse enfin est l'histoire prophétique de tous les siècles qui doivent encore se dérouler après son Ascension et la mission du Saint-Esprit jusqu'à son deuxième avènement glorieux à la fin des temps. Le règne de J. C. ne doit jamais finir dans le temps, malgré bien des épreuves, mais il doit se consommer dans l'éternité. J. C. doit régner sur la terre comme dans le ciel, par sa miséricorde sur les fidèles; il doit régner sur les démons et sur les hommes réprouvés en exerçant contre eux ses jugements dès ce monde, et dans l'autre, en les condamnant aux feux éternels de l'enfer.

L'objet de l'Apocalypse n'est donc pas différent de celui de tout le reste de la Bible, à savoir : d'enseigner aux hommes la connaissance de Dieu, d'éclairer leur foi, de leur donner une règle de conduite pour les conduire au salut, de fortifier leur confiance dans les épreuves, d'exciter leur zèle à hâter l'avènement du royaume de J. C. dans les âmes, de diriger son Église dans le gouvernement des hommes, pendant tout le cours des âges.

Comme dans l'Ancien Testament les événements purement historiques n'y apparaissent que comme le cadre obligé des desseins de la Providence sur les hommes, mais toujours à l'arrière-plan.

Il résulte de ces considérations que ce serait chercher à côté de la principale intention de l'auteur, une prophétie historique et détaillée de l'Église dans l'Apocalypse. Saint Jean n'a pas écrit précisément l'histoire de l'Église; il en a posé plutôt les lois, en distinguant seulement les quelques grandes étapes qu'elle doit fournir dans sa course ici-bas. Ce sont donc des événements d'un ordre tout moral et spirituel qui y sont prédits et des fruits du même ordre que nous devons y recueillir.

Une interprétation historique et littérale ne pourra donc s'y appliquer que dans ses rapports directs et indirects avec le règne de J. C., seul en question dans ce livre inspiré; mais réciproquement plusieurs applications historiques pourront souvent se faire des mêmes passages, précisément parce que les lois de l'histoire de l'Église, aussi universelles que celles de l'histoire profane, s'appliquent en fait à plusieurs séries d'événements.

Si alors nous nous demandons pourquoi l'Apocalypse est écrite sous la forme de visions symboliques plutôt que sous la forme du discours ordinaire, la réponse devient facile.

Précisément parce qu'elle doit résumer en quelques pages de siècles nombreux. Or toute histoire se répète pour son fonds au moins, les mêmes causes produisant les mêmes effets, les circonstances accidentelles seules étant changées. La même prophétie devant annoncer plusieurs faits analogues, devra donc rester dans les hauteurs, et c'est la première raison du mode symbolique de l'Apocalypse.

La deuxième raison, c'est de nous permettre de donner au texte une interprétation mystique et morale en même temps que littérale, dont puissent bénéficier les fidèles de tous les siècles et de toutes les nations.

Cette multiplicité de sens de l'Apocalypse nous est affirmée par les Saints Pères : « sous chaque mot de l'Apocalypse, dit saint Jérôme, se cachent plusieurs interprétations » (1).

Une nouvelle question se pose ici. Quel est le sens littéral de l'Apocalypse?

Dès lors que la prophétie presque tout entière est une série de visions symboliques, il faut en conclure que le sens allégorique est le sens littéral du livre; comme dans le Cantique des cantiques, c'est le sens mystique.

Pour être logique, nous ne devons donc laisser le sens allégorique pour le sens strictement littéral, que là où l'apôtre aura évidemment lui-même abandonné l'allégorie pour le discours ordinaire.

Ainsi le travail principal du commentateur de l'Apocalypse consistera à chercher la clef de chaque symbole, afin d'y découvrir les multiples vérités qui y sont cachées. Mais quelle sera sa règle dans cette recherche? L'unité d'auteur et l'unité d'objet de la sainte Bible l'autorisent et lui commandent de chercher le sens de ces symboles dans les autres livres de l'Ancien et du Nouveau Testament et en particulier dans les Prophètes.

(1) « In verbis singulis apocalypsis, multiplices latent intelligentiæ ».

C'est, croyons-nous, parce qu'on n'a pas appliqué ce principe assez rigoureusement que la lumière n'a pu encore être faite complètement sur les plus importants passages de la prophétie qui nous occupe en ce moment.

La lecture de l'Évangile nous aide à comprendre par exemple que le royaume du ciel, ou le ciel, c'est l'Église du temps aussi bien que de l'éternité : « Le royaume de Dieu est au dedans de vous » (1). Luc, xvii, 21.

Autre exemple : Nous apprenons par les Actes des apôtres et par les épîtres que les vieillards désignent les apôtres, les évêques, les prêtres; Zacharie nous dira ce que sont les quatre vents du ciel, etc.

Quelquefois saint Jean lui-même nous donnera la clef qui nous ouvrira l'intelligence du texte. Par exemple la signification du mot « ange ». L'ange, c'est un évêque ou un apôtre envoyé de Jésus Christ à son Église pour lui porter un message ou pour la gouverner. (Voir aussi saint Matt., xi, 10, où le mot ange est pris dans ce même sens.)

Dans d'autres passages, le sens s'impose de lui-même. L'agneau comme mis à mort, ne peut certes pas se dire de N. S. J. C. triomphant à la droite de son Père dans l'éternité; il faut donc l'entendre de l'immolation mystique de l'Eucharistie, etc., etc.

Nous n'avons pas la prétention de n'avoir eu aucune défaillance dans l'application de ces principes d'exégèse qui paraîtront évidents à tous; il était cependant utile de les rappeler avant d'entrer en matière, pour diriger ceux qui étudieront après nous le même sujet, et voudront le travailler dans le même sens.

II.

DIVISION DE L'APOCALYPSE.

L'Apocalypse est une série de plusieurs visions, non pas séparées, mais distinctes, enchaînées les unes avec les autres, qui tantôt se font suite, tantôt se reprennent, et tantôt s'expliquent l'une par l'autre.

Le lecteur attentif reconnaîtra bien vite cette vérité, pourvu qu'il

(1) « Regnum Dei intra vos est ».

veuille suivre avec nous le développement régulier de la pensée de saint Jean dans la suite des chapitres de la prophétie.

Nous n'admettons pas que les sept visions dans lesquelles on divise d'ordinaire l'Apocalypse, reprennent chacune toute l'histoire de l'Eglise. Pour nous, au contraire, il y a suite et progression générale et ces visions déroulent sous nos yeux émerveillés les principales périodes de la vie de l'Eglise sur la terre, depuis son établissement par N. S. J. C., jusqu'à l'Antechrist et jusqu'à la fin du monde.

Donnons néanmoins d'abord la division communément reçue, qui est purement littérale; ensuite, nous proposerons la nôtre.

PROLOGUE, I. 8.

1^{re} Vision. — Épître aux Sept Églises d'Asie Mineure, I, 9; III.

2^e Vision. — Les Sept Sceaux, IV, 1; VIII-1.

3^e Vision. — Les Sept Anges avec les Sept Trompettes, VIII, 2; XI-18.

4^e Vision. — Lutte de la femme (l'Eglise) et du Dragon (Satan).

La Bête de la mer et la Bête de la terre.

La Moisson et la Vendange, XI, 19; XIV.

5^e Vision. — Les Sept Anges avec les Sept Coupes, XV, XIX.

6^e Vision. — L'Enchaînement et le Déchaînement de Satan, XX.

7^e Vision. — La Résurrection, le Jugement général et la Jérusalem céleste, XXI-XXII, 1, 5.

ÉPILOGUE, XXII, 6, 21.

A cette division toute littérale nous substituons une division que la suite de notre commentaire justifiera, nous en avons la confiance.

PROLOGUE, I, 1, 8.

1^{re} PARTIE. — De J. C. à l'Ouverture de l'abîme.

A. — Avis généraux aux Églises, I, 9; III.

B. — Constitution de l'Eglise, IV et V.

C. — Persécutions et chute de l'Empire païen, VI.

D. — Établissement de l'Eglise, VII.

E. — Épreuves de l'Eglise, VIII.

2^e PARTIE. — De l'Ouverture à la Fermeture de l'abîme.

1 ^o Préparation du règne de l'Antechrist.	{	A. — Hérésies et guerres de religion, IX. B. — Introduction aux chapitres suivants, X. C. — Les deux témoins, XI. D. — Lutte de Satan et de l'Eglise, XII.
---	---	--

2° Règne et damnation
de l'Antechrist.

- A. — Apparition de l'Antechrist et de son prophète, XIII.
- B. — Les martyrs, prophètes de la victoire, XIV.
- C. — Les sept plaies dont Dieu frappe l'Empire de l'Antechrist, XV et XVI.
- D. — Condamnation de la prostituée, XVII.
- E. — Chute de Babylone, XVIII.
- F. — Chant de victoire, mort et damnation de l'Antechrist et de son prophète, XIX.

3° PARTIE. — *De la Fermeture de l'abîme à la fin du monde.*

- A. — Règne universel et pacifique de J. C., XX, 1, 6.
 - B. — Déchaînement de Satan et dernière persécution. Gog et Magog, XX, 7, 8.
 - C. — Déluge de feu, résurrection et jugement général, XX, 9, 15.
 - D. — La Jérusalem céleste et la damnation, XXI-XXII, 1, 5.
- ÉPILOGUE, XXII, 6, 20.



PROLOGUE.

CAPUT PRIMUM.

1. Apocalypsis Jesu Christi, quam dedit illi Deus palam facere servis suis, quæ oportet fieri cito; et significavit, mittens per Angelum suum, servo suo Joanni,
 2. Qui testimonium perhibuit verbo Dei, et testimonium Jesu Christi, quæcumque vidit.
 3. Beatus qui legit et audit verba prophetiæ hujus, et servat ea quæ in ea scripta sunt; tempus enim prope est.
-

CHAPITRE I.

1. — L'Apocalypse de J. C. — Ce titre de l'ouvrage a deux sens : il signifie révélation; il signifie aussi avènement glorieux. Il convient de lui donner à la fois ce double sens et l'objet du livre inspiré se trouve ainsi parfaitement défini; c'est la révélation que le Saint-Esprit a faite à saint Jean du deuxième avènement du Christ dans le monde et de tous les événements qui le préparent.

Cette prophétie doit d'ailleurs recevoir bientôt un commencement d'accomplissement, puisqu'elle embrasse toute l'histoire de l'Eglise depuis l'époque où parle le prophète jusqu'à la fin des temps.

C'est Dieu qui a envoyé un ange à Jean, son serviteur, pour la lui révéler; les Anges sont en effet les illuminateurs des hommes et les intermédiaires naturels entre eux et Dieu.

2. — Saint Jean en écrivant son livre a rendu témoignage à Dieu et à N. S. J. C. — On rend témoignage à Dieu par la parole aussi bien que par les œuvres et que par le martyre.

3. — L'apôtre proclame Bienheureux, c'est-à-dire digne de la béatitude éternelle quiconque lit ce livre, écoute des oreilles de son âme les paroles qu'il renferme et conforme sa conduite à ce qu'il prescrit.

Nul ne peut prétendre que ce livre n'a pas été écrit pour lui, mais pour les fidèles des siècles futurs, car ce qu'il contient s'accomplit déjà; chacun par conséquent doit le méditer et il y trouvera la règle de sa conduite selon les circonstances où Dieu l'a placé.

4. Joannes septem Ecclesiis quæ sunt in Asia. Gratia vobis, et pax ab eo qui est, et qui erat, et qui venturus est : et a septem spiritibus qui in conspectu throni ejus sunt :

5. Et a Jesu Christo, qui est testis fidelis, primogenitus mortuorum, et princeps regum terræ, qui dilexit nos, et lavit nos a peccatis nostris in sanguine suo,

6. Et fecit nos regnum et sacerdotes Deo et Patri suo : Ipsi gloria, et imperium in sæcula sæculorum. Amen.

7. Ecce venit cum nubibus, et videbit eum omnis oculus, et qui eum pupugerunt. Et plangent se super eum omnes tribus terræ : Etiam. Amen.

4. — Saint Jean commence par tracer la ligne de conduite à ses contemporains, et puisqu'il est à la fois apôtre, plus spécialement apôtre de l'Asie Mineure, il s'adresse aux sept Églises et aux évêques des Églises de l'Asie Mineure. Mais ces avis ont une portée bien plus universelle et ils s'adressent à tous les évêques et à toutes les Églises de tous les temps. — C'est ce que nous fait comprendre le nombre « sept » qui signifie toujours la plénitude.

La grâce et la paix qu'il leur souhaite, vient du Dieu éternel. — Elle a été annoncée et apportée à la terre par les sept Anges qui se tiennent devant le trône. Nous connaissons les noms de trois de ces Anges. Nous savons que l'un deux est Raphael (Tobie, xii, 15.). Gabriel a annoncé cette paix au prophète Daniel, (Daniel ix, 21), à la Vierge Marie (Luc, i), aux bergers de Bethléem (Luc, ii). — Michel était jadis le protecteur de la nation juive (Daniel, xii), il est maintenant celui de l'Église et il la défend contre ses ennemis (Apocalypse, xii, 7) pour lui assurer cette paix.

5. — La grâce et la paix viennent aussi de Jésus Christ par son incarnation, son évangile, sa mort, sa résurrection, et son ascension. Il est Roi des Rois, c'est-à-dire que tous les princes de la terre doivent accepter sa loi et gouverner conformément à ses préceptes. C'est par amour qu'il nous a sauvés et nous a lavés du péché.

6. — Il a établi son royaume et son sacerdoce sur la terre et c'est nous qu'il a choisis pour rois et cohéritiers de son royaume. C'est encore nous qu'il a établis ses prêtres et ses vicaires sur la terre, afin de rendre gloire à son Père. — A lui aussi appartient l'empire et la gloire dans tous les siècles ; donc il est Dieu comme son Père. — Amen. Cela arrivera.

7. — Saint Jean le voit qui vient sur les nuées. — Les nuées chez les anciens prophètes expriment toujours la majesté divine dont J. C. possède tous les attributs. Observons à ce propos que l'Apocalypse est remplie d'affirmations de la foi de saint Jean à la Divinité du Christ,

8. Ego sum Alpha et Omega, principium et finis, dicit Dominus Deus, qui est, et qui erat, et qui venturus est, omnipotens.

9. Ego Joannes frater vester, et particeps in tribulatione et regno et patientia in Christo Jesu, fui in insula quæ appellatur Patmos propter verbum Dei et testimonium Jesu :

10. Fui in spiritu in Dominica die, et audiui post me vocem magnam, tanquam tubæ,

11. Dicentis : Quod vides scribe in libro, et mitte septem Ecclesiis quæ sunt in Asia, Epheso et Smyrnæ, et Pergamo et Thyatiræ, et Sardis et Philadelphîæ, et Laodicîæ.

12. Et conversus sum, ut viderem vocem quæ loquebatur mecum : et conversus vidi septem candelabra aurea,

et c'est là une preuve éclatante de plus que ce dogme fondamental n'a pas été inventé après les Apôtres comme voudraient le prétendre certains rationalistes contemporains qui ne savent pas même lire impartialement les saintes Écritures.

Tout œil verra J. C. quand il viendra juger les vivants et les morts. Ses propres bourreaux le verront et toutes les tribus de la terre se lamenteront à cause de la damnation qui les menacera. — Oui, cela arrivera, cette exclamation est en même temps une prière. Ainsi soit-il !

Ici se termine le prologue de l'Apocalypse.

1^{re} PARTIE. — AVIS GÉNÉRAUX.

CHAPITRE I (*Suite*).

8. — Au début de cette vision, le Seigneur éternel et tout-puissant se déclare l' α et l' ω , car de lui tout procède et à lui tout retourne. — L'histoire de l'Église que le prophète va exposer sera la confirmation de cette vérité. J. C. est le principe de l'Église, son fondateur et son chef ; il est aussi sa fin dans le ciel où il deviendra sa béatitude...

9. Saint Jean a été relégué dans l'île de Patmos, à cause de la prédication de l'Évangile et du témoignage qu'il a rendu à J. C. — C'est là que l'Apocalypse lui fut révélée.

10. — Ce fut un dimanche qu'il reçut cette révélation, ou au moins qu'elle fut commencée. La voix qu'il entendit était forte et éclatante comme celle de la trompette, et en effet elle devait se faire entendre jusqu'aux extrémités du monde. — Il l'entendit derrière lui.

12. — Saint Jean se retourna pour voir et aperçut sept candélabres

13. Et in medio septem candelabrorum aureorum similem filio hominis, vestitum potere, et præcinctum ad mamillas zona aurea;

14. Caput autem ejus et capilli erant candidi tanquam lana alba, et tanquam nix; et oculi ejus tanquam flamma ignis;

15. Et pedes ejus similes aurichalco, sicut in camino ardenti; et vox illius tanquam vox aquarum multarum;

16. Et habebat in dextera sua stellas septem; et de ore ejus gladius utraque parte acutus exibat; et facies ejus sicut sol lucet in virtute sua.

17. Et cum vidissem eum, cecidi ad pedes ejus tanquam mortuus. Et posuit dexteram suam super me, dicens : Noli timere : Ego sum primus et novissimus,

d'or, ou porte-lumière. Ils désignaient les sept Églises (verset 20), mais en même temps ils désignaient toutes les Églises : sept, nous le savons, est le nombre parfait et désigne la totalité, l'universalité. — Ils sont en or : l'or signifie la charité de J. C. qui vivifie les Églises.

13. Au milieu des candélabres, apparaît la vision de J. C. qui s'est désigné lui-même souvent du nom de Fils de l'Homme. Bossuet et saint Grégoire pensent qu'il s'agit d'un ange qui se présente sous les traits de J. C. et qui parle en son nom. Il est vêtu de la longue robe du prêtre, il porte la ceinture de chasteté.

14. — Ses cheveux blancs comme la laine blanchie, expriment la sagesse et l'éternité. Ses yeux qui voient tout, sont brillants comme la flamme, bienfaisante ou terrible selon nos mérites.

15. — Ses pieds sont semblables à l'airain ardent. Cette comparaison rappelle la rigueur de ses jugements. Sa voix est puissante comme le bruit des grandes eaux. Les eaux sont comme le feu : bienfaisantes ou dévastatrices selon les cas.

16. — Dans sa main droite, il tient sept étoiles qui désignent les évêques des Églises. Ces étoiles, tenues dans la main de J. C., sont la frappante image de sa Providence toute spéciale sur les évêques commis au gouvernement de son Église. Ceux-ci sont comme des étoiles dans le firmament de l'Église, destinées à éclairer et à diriger notre route dans la mer ténébreuse du monde.

Le Christ tient dans la bouche le glaive à deux tranchants de la parole évangélique, pour détruire l'hérésie de quel côté qu'il la frappe. — Sa face brillante, comme le soleil dans toute sa force, exprime l'éblouissante clarté de l'Évangile qui rend les impies inexcusables de leur aveuglement volontaire; elle nous révèle en même temps la gloire de N. S. J. C. ressuscité.

17. — A ce spectacle merveilleux, saint Jean, rempli d'admiration et de crainte, tombe à genoux; peu importe d'ailleurs que ce fût seulement en esprit, ou que réellement, à cause de la grandeur de son

18. Et vivus : et fui mortuus, et ecce sum vivens in sæcula sæculorum, et habeo claves mortis et inferni.

19. Scribe ergo quæ vidisti, et quæ sunt, et quæ oportet fieri post hæc.

20. Sacramentum septem stellarum, quas vidisti in dextera mea, et septem candelabra aurea : septem stellæ Angeli sunt septem Ecclesiarum : et candelabra septem, septem Ecclesiæ sunt.

CAPUT II.

1. Angelo Ephesi Ecclesiæ scribe : Hæc dicit, qui tenet septem stellas in dextera sua, qui ambulat in medio septem candelabrorum aureorum :

2. Scio opera tua, et laborem, et patientiam tuam, et quia non potes sustinere malos, et tentasti eos qui se dicunt apostolos esse, et non sunt, et invenisti eos mendaces :

3. Et patientiam habes, et sustinuisti propter nomen meum, et non defecisti.

4. Sed habeo adversum te, quod charitatem tuam primam reliquisti.

émotion, son corps se soit prosterné, pendant que son âme adorait le mystère. N. S. J. C. le rassure alors et le réconforte en se déclarant lui-même.

Ce verset et le suivant sont encore une preuve de la divinité de N. S. J. C. ; preuves qui se retrouvent presque à chaque ligne de ce livre.

20. — Le vingtième verset nous découvre le sens allégorique des candélabres et des étoiles. Nous l'avons déjà indiqué. Mais observons, à ce propos, que saint Jean nous donne ici une clef pour nous faire comprendre les allégories dont sa prophétie est remplie, et nous avertir de ne prendre à la lettre que ce qui doit évidemment être pris ainsi. Dans plusieurs autres passages il agira de la même façon, mais pas toujours. Alors, selon les principes que nous avons posés dans notre introduction, nous irons chercher nos interprétations dans les livres des prophètes de l'Ancien Testament qui se seront servis des mêmes symboles pour exprimer les mêmes vérités ou des vérités analogues.

CHAPITRE II.

1. — L'ange d'Éphèse est un évêque. — Voici une expression du prophète qu'il faut noter.

Il désigne l'évêque par le nom d'ange.

L'évêque est en effet l'envoyé de J. C. auprès des hommes. A l'époque où saint Jean écrivait, l'évêque d'Éphèse était Timothée, disciple de saint Paul. Il est loué pour sa conduite, mais repris cependant pour le ralentissement de son zèle.

5. Memor esto itaque unde excideris, et age pœnitentiam, et prima opera fac : sin autem, venio tibi, et movebo candelabrum tuum de loco suo, nisi pœnitentiam egeris.

6. Sed hoc habes, quia odisti facta Nicolaitarum, quæ et ego odi.

7. Qui habet aurem, audiat quid Spiritus dicat Ecclesiis : Vincenti dabo edere de ligno vitæ, quod est in Paradiso Dei mei.

8. Et Angelo Smyrnæ Ecclesiæ scribe : Hæc dicit primus et novissimus, qui fuit mortuus, et vivit :

9. Scio tribulationem tuam et paupertatem tuam, sed dives es et blasphemaris ab his qui se dicunt Judæos esse, et non sunt, sed sunt synagoga satanæ.

10. Nihil horum timeas, quæ passurus es. Ecce missurus est diabolus aliquos ex vo-

C'est une des grandes difficultés de la vie apostolique que de persévérer toujours dans la même vigueur et dans la même ferveur; c'est cependant le strict devoir de tout apôtre digne de ce nom.

5. — Le châtimement de sa tiédeur serait terrible. « Je transporterai le candélabre, » c'est-à-dire l'Église, par la persécution, le schisme, l'hérésie, l'apostasie. Menace qui ne s'est que trop littéralement accomplie et qui reste suspendue sur toutes les Églises qui dégénèrent de leur première ferveur et abandonnent leurs premières œuvres.

6. — Jésus Christ félicite cependant l'évêque d'Éphèse de sa haine contre l'hérésie nicolaïte. — Cette hérésie gnostique tirait probablement son nom de son fondateur, le diacre Nicolas, l'un des sept qu'avaient ordonnés les apôtres, et se distinguait, comme les autres sectes gnostiques, par le plus affreux débordement de mœurs.

7. — Au vainqueur de l'hérésie, du démon, du péché, J. C. accordera la grâce de manger de l'arbre de vie, qui est dans le paradis : l'arbre de vie, c'est Lui-Même; son fruit, c'est le sacrement eucharistique en ce monde, et la communion éternelle dans l'autre.

8. — Saint Jean s'adresse maintenant à l'ange de Smyrne, qui était saint Polycarpe, l'un de ses propres disciples.

9. — Saint Jean appelle les juifs rebelles à l'Évangile : synagogue de Satan; car le vrai juif, le vrai fils d'Abraham est le chrétien et non l'obstiné qui refuse de reconnaître Celui qu'avait annoncé Moïse.

Tertullien a écrit ce mot encore vrai de nos jours : « Les synagogues juives sont la source des persécutions. »

La franc-maçonnerie, dirigée par les Juifs et dont le but avoué est l'anéantissement de l'Église, est bien à notre époque la synagogue de Satan que saint Jean condamne.

10. — Saint Jean recommande à son disciple de ne pas les craindre; il lui prédit, il est vrai, une courte persécution, mais promet à sa persévérance la couronne de la vie éternelle.

bis in carcerem, ut tentemini, et habebitis tribulationem diebus decem. Esto fidelis usque ad mortem, et dabo tibi coronam vitæ.

11. Qui habet aurem, audiat quid Spiritus dicat Ecclesiis : Qui vicerit, non lædetur a morte secunda.

12. Et Angelo Pergami Ecclesiæ scribe : Hæc dicit qui habet rhomphæam utraque parte acutam :

13. Scio ubi habitas, ubi sedes est satanæ, et tenes nomen meum, et non negasti fidem meam. Et in diebus illis Antipas testis meus fidelis, qui occisus est apud vos, ubi satanas habitat.

14. Sed habeo adversus te pauca, quia habes illic tenentes doctrinam Balaam, qui docebat Balac mittere scandalum coram filiis Israel, edere et fornicari :

15. Ita habes et tu tenentes doctrinam Nicolaitarum.

16. Similiter poenitentiam age : si quo minus, veniam tibi cito, et pugnabo cum illis in gladio oris mei.

17. Qui habet aurem, audiat quid Spiritus dicat Ecclesiis : Vincenti dabo manna absconditum et dabo illi calculum candidum et in calculo nomen novum scriptum quod nemo scit, nisi qui accipit.

18. Et Angelo Thyatiræ Ecclesiæ scribe : Hæc dicit Filius Dei, qui habet oculos tanquam flammam ignis; et pedes ejus similes aurichalco :

19. Novi opera tua, et fidem et charitatem tuam, et ministerium et patientiam tuam, et opera tua novissima plura prioribus.

11. — Le vainqueur ne sera pas atteint par la seconde mort, c'est-à-dire par la damnation éternelle, corps et âme (xx, 14).

12. — Avertissement à l'ange de Pergame ou Bergame, ville de Mysie.

13. — L'évêque de Pergame est loué de son zèle.

14-15. — Cependant il est repris par saint Jean à cause de la présence dans son Église d'un certain nombre de Nicolaïtes qu'il compare à des disciples de Balaam à cause de leurs débauches.

16. — S'ils ne font pas pénitence, ils seront frappés du glaive qui est dans la bouche de Jésus Christ. — Ce glaive à deux tranchants confond l'erreur en même temps qu'il frappe les opiniâtres.

17. — Quant au vainqueur, il recevra la manne cachée; c'est la sainte Eucharistie, centre et sommet de toute notre religion. — La sainte Eucharistie est comparée ici à un petit caillou blanc, parce que le pain eucharistique mortifie nos passions. C'est de cette pierre qui est le Christ (I Cor., x, 4) que jaillit l'eau de la vie éternelle.

Sur ce petit caillou est écrit un nom nouveau, c'est-à-dire qu'il communique une grâce nouvelle à celui qui le reçoit, car Dieu donne toujours la chose avec le nom.

18. — Avis à l'ange de Thyatire, ville de Lydie ou de Mysie. Thyatire était située sur le Lycus.

19-20. — Son évêque est loué comme celui de Pergame, mais re-

20. Sed habeo adversus te pauca, quia permittis mulierem Jezabel, quæ se dicit propheten, docere et seducere servos meos, fornicari et manducare de idolothytis.

21. Et dedi illi tempus, ut pœnitentiam ageret, et non vult pœnitere a fornicatione sua.

22. Ecce mittam eam in lectum, et qui mœchantur cum ea, in tribulatione maxima erunt nisi pœnitentiam ab operibus suis egerint :

23. Et filios ejus interficiam in morte, et scient omnes Ecclesiæ quia ego sum scrutans renes et corda, et dabo unicuique vestrum secundum opera sua. Vobis autem dico,

24. Et cæteris qui Thyatiræ estis : Quicumque non habent doctrinam hanc, et qui non cognoverunt altitudines satanæ, quemadmodum dicunt, non mittam super vos aliud pondus :

25. Tamen id, quod habetis, tenete, donec veniam.

26. Et qui vicerit, et custodierit usque in finem opera mea, dabo illi potestatem super gentes.

27. Et reget eas in virga ferrea, et tanquam vas figuli confringentur,

pris aussi de la présence dans son Église d'une fausse prophétesse que saint Jean désigne sous le nom mystique de Jézabel, comme tout à l'heure il donnait le nom de disciples de Balaam aux Nicolaïtes à cause des analogies entre leurs erreurs et du dérèglement de mœurs des uns et des autres.

Saint Jean, en reprochant à ces hérétiques de manger des viandes consacrées aux idoles, ne se met pas en opposition avec saint Paul qui explique, au contraire, dans quels cas on peut en manger et dans quels cas on doit s'en abstenir (I Cor. viii).

21-22. — Saint Jean, comme les prophètes, compare ici les hérétiques à des fornicateurs et à des adultères, parce que N. S. J. C. se considère comme le légitime et unique époux de son Église et des âmes ; il les invite à faire pénitence au nom du Dieu des miséricordes infinies.

24. — Saint Jean donne aux fausses doctrines de l'hérésie et de la magie un nom saisissant. Il les appelle « les profondeurs de Satan ». Elles contrefont en effet la vraie théologie et la vraie mystique et donnent à leurs adeptes l'illusion de la vraie science et de la vraie sagesse.

Saint Jean recommande finalement aux fidèles de bien garder la loi qu'ils pratiquent et ne veut pas leur faire de nouveaux commandements.

26. — Il leur enseigne, et avec eux, à nous tous, la nécessité des œuvres pour être sauvés.

Le vainqueur aura puissance sur les nations au jour du jugement où tous les élus jugeront les damnés avec Notre Seigneur.

28. Sicut et ego accepi a Patre meo : et dabo illi stellam matutinam.

29. Qui habet aurem, audiat quid Spiritus dicat Ecclesiis.

CAPUT III.

1. Et Angelo Ecclesiæ Sardis scribe : Hæc dicit qui habet septem spiritus Dei et septem stellas : Scio opera tua, quia nomen habes quod vivas, et mortuus es.

2. Esto vigilans, et confirma cætera quæ moritura erant. Non enim invenio opera tua plena coram Deo meo.

3. In mente ergo habe, qualiter acceperis et audieris, et serva, et pœnitentiam age. Si ergo non vigilaveris, veniam ad te tanquam fur, et nescies qua hora veniam ad te.

4. Sed habes pauca nomina in Sardis, qui non inquinaverunt vestimenta sua : et ambulant mecum in albis, quia digni sunt.

5. Qui vicerit, sic vestietur vestimentis albis, et non delebo nomen ejus de libro vitæ et confitebor nomen ejus coram Patre meo, et coram Angelis ejus.

6. Qui habet aurem, audiat quid Spiritus dicat Ecclesiis.

28. — L'étoile du matin que Jésus Christ donnera au vainqueur est la gloire éternelle et la vision béatifique (Infra, xxii, 16).

Il est dit aussi dans le saint Évangile que les justes brilleront comme des soleils (Matthieu, xiii, 43) (1).

CHAPITRE III.

1. — Avis à l'Ange de Sardes.

Sardes était aussi en Lydie. Celui qui a les sept esprits, c'est-à-dire qui a pouvoir sur eux, ou encore celui qui a la plénitude de l'Esprit Saint (Isaïe, xi, 2), celui qui a pouvoir sur les sept étoiles, sur les évêques, Notre Seigneur Jésus Christ, en un mot, connaît tes œuvres : tu as nom, vivant, mais tu es mort. Redoutable sentence dans la bouche du prophète !

Si ce grave jugement ne doit pas s'entendre de l'état de péché mortel, il inflige au moins à cet évêque une censure sévère, et le prévient du grand danger où il est de se perdre.

2-5. — L'apôtre l'exhorte à la vigilance, à la pénitence, au zèle, et le menace de la mort subite. Tout pasteur négligent à paître son troupeau s'expose à être lui-même, en punition de sa faute, surpris par la mort, sans avoir le temps de se reconnaître, et privé des derniers secours de la religion.

L'Église de Sardes ressemble, hélas, à son pasteur ; elle a cependant quelques âmes en état de grâce. Celles-là seront sauvées.

(1) « Justi fulgebunt sicut sol in regno patris eorum ».

7. Et Angelo Philadelphiæ Ecclesiæ scribe : Hæc dicit Sanctus et Verus, qui habet clavem David : qui aperit, et nemo claudit ; claudit, et nemo aperit :

8. Scio opera tua. Ecce dedi coram te ostium apertum, quod nemo potest claudere, quia modicam habes virtutem, et servasti verbum meum, et non negasti nomen meum.

9. Ecce dabo de synagoga satanæ, qui dicunt se Judæos esse, et non sunt, sed mentiuntur : ecce faciam illos ut veniant et adorent ante pedes tuos, et scient quia ego dilexi te :

10. Quoniam servasti verbum patientiæ meæ, et ego servabo te ab hora tentationis, quæ venturæ est in orbem universum tentare habitantes in terra.

11. Ecce venio cito : tene quod habes, ut nemo accipiat coronam tuam.

12. Qui vicerit, faciam illum columnam in templo Dei mei, et foras non egredietur

7. — Jésus Christ, qui se déclare ici le Saint et le Véritable par excellence, celui qui possède la clef de David, c'est-à-dire la clef du ciel, s'affirme donc Dieu une fois de plus.

8. — Il facilite leur ministère à ses pasteurs fidèles, malgré leur faible énergie et leur petite vertu.

9. — Il leur donnera cependant la grâce d'opérer des conversions.

10. — Il les préservera de l'erreur et du mal à l'heure de la tentation, surtout à l'heure de la grande tentation, celle de l'Antechrist. Ainsi N. S. J. C. n'accorde pas aux plus forts, mais aux plus fidèles, ses grâces les plus insignes.

11. — Mais toujours à la condition expresse de la persévérance. « Garde bien ce que tu as, pour que personne ne reçoive ta couronne à ta place. »

Le verset 10 nous donne une première preuve que l'apostasie ne sera pas générale aux temps de l'Antechrist, mais qu'il y aura toujours des évêques fidèles dont Jésus Christ se servira pour faire triompher son Église et convertir la nation juive.

Notre Seigneur Jésus Christ en se servant d'hommes faibles par eux-mêmes affirme une fois de plus qu'il est le souverain pasteur de son Église, et qu'il n'a pas besoin des hommes. « Dieu a choisi ce qui était faible dans le monde pour confondre ce qui était fort (1). » (I Corinth., I, 27).

Ce sera au temps de l'Antechrist comme au temps des apôtres. — C'est pourquoi tous, quand nous avons fait notre devoir, nous devons dire avec eux : « Nous sommes des serviteurs inutiles » (2). (Luc., xvii, 10).

12. — Ces mêmes évêques fidèles deviendront d'abord les colonnes

(1) « Infirma mundi elegit Deus ut confundat fortia ».

(2) « Servi inutiles sumus ».

amplius : et scribam super eum nomen Dei mei, et nomen civitatis Dei mei, novæ Jerusalem, quæ descendit de cœlo a Deo meo, et nomen meum novum.

13. Qui habet aurem, audiat quid Spiritus dicat Ecclesiis.

14. Et Angelo Laodicæ Ecclesiæ scribe : Hæc dicit : Amen, testis fidelis et verus, qui est principium creaturæ Dei.

15. Scio opera tua, quia neque frigidus es, neque calidus : utinam frigidus esses, aut calidus :

16. Sed quia tepidus es, et nec frigidus, nec calidus, incipiam te evomere ex ore meo.

17. Quia dicis : Quod dives sum et locupletatus, et nullius egeo : et nescis quia tu es miser et miserabilis, et pauper et cæcus, et nudus.

18. Suadeo tibi emere a me aurum ignitum probatum, ut locuples fias, et vestimentis albis induaris, et non appareat confusio nuditatis tuæ, et collyro inunge oculos tuos, ut videas.

19. Ego, quos amo, arguo et castigo. Æmulare ergo, et pœnitentiam age.

20. Ecce sto ad ostium, et pulso : si quis audierit vocem meam, et aperuerit mihi januam, intrabo ad illum, et cœnabo cum illo, et ipse mecum.

21. Qui vicerit, dabo ei : sedere mecum in throno meo : sicut et ego vici, et sedi cum Patre meo in throno ejus.

22. Qui habet aurem, audiat quid Spiritus dicat Ecclesiis.

de l'Église, comme de nouveaux apôtres, puis les heureux citoyens de la Jérusalem céleste.

13. — Ce verset nous rappelle comme les précédents (II, 11 et 29 ; III, 6, etc.) que la prophétie embrasse au delà des contemporains de saint Jean et de l'Asie Mineure, tous les temps et toutes les extrémités du monde.

14. — Avertissement à l'Ange de Laodicée. Cette ville était en Phrygie. — Jésus Christ se déclare ici le premier de la création. Elle est en effet par Lui et pour Lui.

15-16. — L'évêque de Laodicée est trouvé tiède ; c'est pourquoi Jésus Christ commence à le rejeter ; Dieu en effet nous retire ses grâces prévenantes dans la mesure où nous nous attiédissons.

17-18. — Celui qui est tiède se fait très facilement illusion sur son état ; il se croit riche et opulent ; en réalité, il est misérable, aveugle et nu. A cette dangereuse illusion il doit opposer la charité, le zèle éprouvé par le feu de la tentation et de l'épreuve. Ce sera le moyen pour son âme de se revêtir du vêtement blanc de la grâce et d'acquiescer à l'intelligence des choses de Dieu.

19-20. — L'épreuve est un effet de la miséricorde de N. S. J. C. pour faire rentrer l'âme tiède en elle-même ; Il est patient et la prévient de ses grâces, afin de secouer sa torpeur, et lui promet encore de récompenser sa coopération.

La première partie de l'Apocalypse, qui se termine ici, prouve am-

CAPUT IV.

1. Post hæc vidi : et ecce ostium apertum in cœlo, et vox prima, quam audiui tanquam tubæ loquentis mecum dicens : Ascende huc, et ostendam tibi quæ oportet fieri post hæc.

2. Et statim fui in spiritu : et ecce sedes posita erat in cœlo, et supra sedem sedens.

plement avec quelle sollicitude N. S. J. C. recherche le salut des hommes ; elle prouve aussi sa tendre prédilection pour les évêques, et en général pour tous les pasteurs qu'il a chargés du soin de son troupeau.

FIN DES AVIS DONNÉS AUX ÉVÊQUES ET AUX ÉGLISES.

B. — *Constitution de l'Église.*

CHAPITRE IV.

Après ces avis généraux aux églises et aux évêques, qui, nous l'avons dit, ne regardent pas seulement les contemporains de saint Jean et l'Asie Mineure, mais tous les temps et toutes les nations, nous allons voir se dérouler sous forme de visions symboliques, toute l'histoire de l'Église. Une première division (chap. iv à ix) comprend la période qui va de la fondation de l'Église aux temps préparatoires à l'Antechrist.

Les iv^e et v^e chapitres servent comme d'introduction à cette 2^e partie de l'Apocalypse.

Le prophète voit le trône de Dieu, entouré des Apôtres, des Évangélistes, des Anges et de la société des fidèles.

Au milieu du trône apparaît l'Agneau comme immolé qui reçoit communication de la prophétie et est déclaré digne des honneurs divins.

1. — L'apôtre commence par ces mots : « Après cela » ; il s'en servira plusieurs fois encore, comme de transition pour nous prévenir qu'une nouvelle vision commence.

La porte du ciel s'ouvre et saint Jean y entre, c'est-à-dire tombe en extase et il voit l'avenir.

Il ne le voit pas dans le Verbe, mais dans des images symboliques, à peu près de la même manière que les anciens prophètes. La vision, en tant qu'historique, est imaginative et non pas intuitive.

2. — Il voit Dieu assis sur le trône du ciel (Ézéch., i, 26), c'est déjà la preuve que la vision n'est pas intuitive, puisque Dieu étant un pur

3. Et qui sedebat, similis erat aspectui lapidis jaspidis et sardinis : et iris erat in circuitu sedis, similis visioni smaragdinae.

4. Et in circuitu sedis sedilia viginti quatuor et super thronos viginti quatuor seniores sedentes, circumamicti vestimentis albis, et in capitibus eorum coronae aureae ;

5. Et de throno procedebant fulgura, et voces et tonitrua ; et septem lampades ardentes ante thronum, qui sunt septem spiritus Dei.

6. Et in conspectu sedis tanquam mare vitreum simile crystallo ; et in medio sedis et in circuitu sedis quatuor animalia plena oculis ante et retro.

Esprit ne peut être assis sur un trône. Il ne s'agit pas d'ailleurs ici de l'humanité de J. C., car il en sera parlé plus tard.

3. — La couleur rouge et orangée du jaspé et de la sardoine et qui est celle du personnage divin signifie la justice de Dieu.

L'iris et l'émeraude signifient au contraire la miséricorde, qui sauve beaucoup d'hommes malgré leurs iniquités, les recevant à faire pénitence. Ainsi Dieu se montre, dès le début de sa prophétie, comme juge mais aussi comme père.

4. — Les vingt-quatre vieillards qui apparaissent assis sur des trônes, parce qu'ils ont part avec Dieu et N. S. J. C. au gouvernement de l'Église, sont les douze patriarches de l'ancienne loi et les douze apôtres de la nouvelle. Mais ce sont également les évêques et les pasteurs des peuples. Ils sont revêtus du vêtement blanc de la grâce sanctifiante et portent la couronne d'or de la royauté spirituelle et de la charité.

5. — Du trône, sortaient des éclairs, des voix, et des tonnerres (Exode, xix, 16, 18).

Ce sont des symboles qui signifient l'éclat de la gloire de Dieu. Jésus-Christ apparaîtra à la fin du monde comme l'éclair qui sillonne le ciel de l'Orient à l'Occident ; les voix signifient la prédication évangélique ; les tonnerres sont les menaces contre les méchants. Les sept lampes ardentes sont les sept anges principaux et par extension tous les Anges. Ils sont les illuminateurs des hommes et c'est pourquoi ils sont comparés à des lampes.

6. — La mer dans le style biblique est la société des hommes. La mer de cristal, toute pénétrée de la lumière divine que Jésus Christ a apportée au monde, est donc la sainte Église, ou assemblée des fidèles, illuminés par lui. La mer, d'où sortira l'Antechrist, est au contraire la société humaine infidèle à J. C.

Les quatre animaux, pour les Pères Latins et de nombreux interprètes sont les quatre Évangélistes, et aussi les quatre grands prophètes. Le nombre de quatre, du reste, est symbolique et signifie la catholicité de l'Église qui porte l'Évangile aux quatre points cardinaux

7. Et animal primum simile leoni, et secundum animal simile vitulo, et tertium animal habens faciem quasi hominis, et quartum animal simile aquilæ volanti.

8. Et quatuor animalia, singula eorum, habebant alas senas, et in circuitu et intus plena sunt oculis; et requiem non habebant die ac nocte, dicentia : Sanctus, Sanctus, Sanctus Dominus Deus omnipotens, qui erat, et qui est, et qui venturus est.

9. Et cum darent illa animalia gloriam et honorem, et benedictionem sedenti super thronum, viventi in sæcula sæculorum,

10. Procidebant viginti quatuor seniores ante sedentem in throno, et adorabant viventem in sæcula sæculorum, et mittebant coronas suas ante thronum dicentes :

11. Dignus es, Domine Deus noster, accipere gloriam, et honorem et virtutem, quia tu creasti omnia, et propter voluntatem tuam erant, et creata sunt.

du monde. Ces quatre animaux sont pleins d'yeux devant et derrière, pour apercevoir l'universalité des temps avant et après J.-C.; depuis la création, jusqu'à la consommation de toutes choses.

7. — Les quatre animaux symboliques, le lion, le bœuf, l'homme et l'aigle signifient aussi la force et le courage, le travail, la raison et la prudence et enfin la contemplation. D'où l'on voit aussi qu'ils enseignent les vertus principales nécessaires aux prédicateurs de l'Évangile.

8. — De plus ils ont chacun six ailes comme les animaux de la vision d'Isaïe (vi, 3). Ceux d'Ézéchiel (i, 6) n'en ont que quatre.

Isaïe nous apprend que deux ailes leur servaient à se voiler la face devant la majesté de Dieu; elles signifient donc l'adoration et la crainte filiale; deux à se voiler eux-mêmes, ce sont l'humilité et la tempérance; deux à voler, la foi et la prière.

Toutes les créatures doivent proclamer sans cesse la toute-puissance du Seigneur Dieu, trois fois saint dans sa Trinité éternelle.

10. — Nul n'est digne de porter la couronne en la présence de Dieu. En la déposant à ses pieds, les vingt-quatre vieillards reconnaissent qu'il est le seul chef de l'Église et qu'ils ne la gouvernent que sous sa dépendance;

11. — Qu'à lui seul qui a créé tout ce qui existe, par sa seule volonté, appartient l'honneur, la gloire et la puissance.

Quelle magnifique théologie contient ce livre de l'Apocalypse, où nous ne pouvons pas lire un seul verset qui ne nous enseigne une sublime vérité sur Dieu, ou qui ne nous rappelle l'un de nos devoirs de chrétien!

CAPUT V.

1. Et vidi in dextera sedentis supra thronum, librum scriptum intus et foris, signatum sigillis septem.

2. Et vidi Angelum fortem, prædicantem voce magna : Quis est dignus aperire librum, et solvere signacula ejus?

3. Et nemo poterat neque in coelo, neque in terra, neque subtus terram aperire librum, neque respicere illum.

4. Et ego flebam multum, quoniam nemo dignus inventus est aperire librum, nec videre eum.

5. Et unus de senioribus dixit mihi : Ne fleveris : ecce vicit leo de tribu Juda, radix David, aperire librum, et solvere septem signacula ejus.

6. Et vidi : et ecce in medio throni et quatuor animalium, et in medio seniorum, Agnum stantem, tanquam occisum, habentem cornua septem, qui sunt septem spiritus Dei, missi in omnem terram.

CHAPITRE V.

1. — Saint Jean vient de décrire la constitution présente de l'Église ; maintenant il annonce qu'il voit dans la main droite de Dieu un livre scellé : le livre de l'avenir.

L'avenir en effet est caché à toute créature, à moins que Dieu ne daigne lui-même le lui révéler. — Ce livre est écrit dedans et dehors pour signifier la plénitude de la prescience de Dieu.

Les sceaux sont au nombre de sept ; chiffre qui exprime, nous le savons déjà, l'universalité et nous prévient que l'Apocalypse embrasse tous les temps.

3-4. — Personne, si ce n'est Jésus Christ lui-même, ne peut ouvrir ce livre.

5. — C'est ce qu'annonce à Jean l'un des vingt-quatre vieillards en désignant le Christ sous le nom de « *Lion de la tribu de Juda* ».

Peu importe lequel s'adresse ici à Jean ; c'est l'un d'eux au nom de tous.

6. — Saint Jean voit donc « l'Agneau » comme étant seul digne d'ouvrir le livre scellé. — Saint Jean n'a pas eu la vision d'un agneau, mais celle de Jésus Christ lui-même qu'il appelle « l'Agneau » comme l'avait fait saint Jean Baptiste. — (Même observation pour le verset cinquième : le vieillard n'a pas montré un lion à saint Jean, mais N. S. J. C.)

Il est debout ; c'est l'attitude qui convient au Seigneur triomphant au Ciel et montrant à son Père ses plaies pour notre salut. Debout

7. Et venit, et accepit de dextera sedentis in throno librum.

8. Et cum aperuisset librum, quatuor animalia, et viginti quatuor seniores ceciderunt coram Agno, habentes singuli citharas, et phialas aureas plenas odoremorum, quæ sunt orationes sanctorum.

9. Et cantabant canticum novum, dicentes : Dignus es, Domine, accipere librum, et aperire signacula ejus, quoniam occisus es, et redemisti nos Deo in sanguine tuo ex omni tribu et lingua, et populo et natione,

10. Et fecisti nos Deo nostro regnum et sacerdotes, et regnabimus super terram.

11. Et vidi, et audiui vocem Angelorum multorum in circuitu throni, et animalium et seniorum; et erat numerus eorum millia millium,

au milieu du trône de Dieu, donc il est Dieu. — Mais saint Jean le voit, en même temps, comme mis à mort; il s'agit évidemment ici du sacrifice auguste de la messe et du sacrement de l'Eucharistie, où J. C. est mystiquement immolé en même temps qu'il est au ciel, glorieux et ressuscité.

L'Agneau a sept cornes : c'est-à-dire la plénitude des dons et des grâces de l'Esprit (Infra, III, 1). La corne est aussi l'emblème de la force et de la puissance.

Les sept yeux signifient qu'il voit toutes choses et tous les temps.

7. — L'Agneau vient donc, il prend le livre des mains de Dieu, et en effet la prescience humaine du Sauveur ne lui est pas essentielle, mais est une conséquence de l'union hypostatique des deux natures divine et humaine en une seule personne divine.

8. — A l'ouverture du livre, tous les chefs de l'Eglise : Évangélistes, Apôtres, Évêques, se prosternent dans l'adoration. Chacun présente à l'Agneau, en vertu de son sacerdoce, les louanges de l'Eglise, désignées ici par les harpes, les œuvres et les prières des saints, signifiées par les coupes d'or pleines de parfums.

9. — Ils chantent le cantique nouveau du Nouveau Testament. Ils proclament à l'envi la divinité de l'Agneau et la rédemption du monde par sa mort. Ils affirment aussi que l'œuvre de la rédemption du monde a été accomplie pour la gloire de Dieu.

10. — C'est aussi pour Dieu et pour sa gloire que l'Agneau les a choisis parmi les hommes et en a fait les rois de son Eglise pour la gouverner, et en même temps ses prêtres, pour présenter les louanges et les prières du monde entier aux pieds du trône.

Ils annoncent qu'ils règneront sur la terre, où ils sont les représentants de Dieu. — Tous les chrétiens auront du reste leur part de ces prérogatives souveraines; saint Pierre leur avait déjà adressé ces paroles : « Vous êtes une race choisie, un sacerdoce royal. » I P., II, 9.

12. Dicentium voce magna : Dignus est Agnus, qui occisus est, accipere virtutem et divinitatem, et sapientiam et fortitudinem, et honorem et gloriam, et benedictionem.

13. Et omnem creaturam quæ in cœlo est, et super terram et sub terra, et quæ sunt in mari, et quæ in eo, omnes audiui dicentes : Sedit in throno, et Agno : Benedictio et honor, et gloria et potestas in sæcula sæculorum.

14. Et quatuor animalia dicebant : Amen. Et viginti quatuor seniores ceciderunt in facies suas et adoraverunt viventem in sæcula sæculorum.

CAPUT VI.

1. Et vidi quod aperuisset Agnus unum de septem sigillis, et audiui unum de quatuor animalibus, dicens, tanquam vocem tonitruï : Veni et vide.

2. Et vidi : et ecce equus albus, et qui sedebat super illum, habebat arcum, et data est ei corona, et exivit vincens, ut vinceret.

11-14. — La multitude des anges s'unit à l'Église pour proclamer la divinité de l'Agneau et tous ses attributs divins.

Ce chapitre est tout entier consacré à glorifier l'Homme-Dieu et l'auguste Sacrement de nos autels qui le renferme réellement et substantiellement et a droit aux mêmes adorations que Lui.

Nous le faisons remarquer une fois de plus : l'Apocalypse n'est pas seulement une prophétie grandiose, elle est une théologie sublime.

CHAPITRE VI.

C. — Persécutions de l'Église et chute de l'Empire païen.

Nous entrons ici, avec le prophète, dans le domaine de l'avenir. — Nous croyons avec toute l'Église qu'une partie de la prophétie a déjà reçu pour nous son accomplissement.

Nous essaierons de reconnaître dans quelle mesure, par le simple rapprochement du texte et de l'histoire, mais en nous en tenant cependant, comme nous l'avons dit en commençant, aux généralités.

La fin du chapitre nous transportera d'un seul coup à la fin des temps. Saint Jean agit ainsi pour nous faire comprendre que tous les événements de l'histoire de l'Église sont en rapport intime avec le deuxième avènement de J. C.; qu'ils n'en sont tous que la préparation, et que nous ne devons par conséquent jamais le perdre de vue.

1. — Nous savons déjà que la voix du tonnerre (iv, 5) annonce des épreuves et des châtiments.

2. — Apparaît d'abord un cheval blanc. — Le cheval blanc était

3. Et cum aperuisset sigillum secundum, audivi secundum animal, dicens : Veni et vide.

4. Et exivit alius equus rufus; et qui sedebat super illum, datum est ei, ut sumeret pacem de terra, et ut invicem se interficiant; et datus est ei gladius magnus.

5. Et cum aperuisset sigillum tertium, audivi tertium animal, dicens : Veni et vide. Et ecce equus niger; et qui sedebat super illum, habebat stateram in manu sua.

6. Et audivi tanquam vocem in medio quatuor animalium dicentium : Bilibris tritici denario, et tres bilibres hordei denario, et vinum et oleum ne læseris.

7. Et cum aperuisset sigillum quartum, audivi vocem quarti animalis dicentis : Veni et vide.

8. Et ecce equus pallidus; et qui sedebat super eum, nomen illi Mors, et infernus sequebatur eum; et data est illi potestas super quatuor partes terræ, interficere gladio, fame et morte, et bestiis terræ.

celui des triomphateurs romains et il désigne suffisamment ici « les invincibles, victorieux et immortels Empereurs. » — Le cavalier tient un arc pour entrer en lutte contre l'Église et la vaincre. Il est couronné, car momentanément il paraîtra triompher.

3-4. — Le cheval roux que voit ensuite le prophète, signifie la guerre; la suite du verset l'exprime très clairement, et de fait elle devient perpétuelle dans l'Empire jusqu'à l'époque de sa destruction par les Barbares.

5-6. — Le cheval noir présage de grands fléaux; le noir étant la couleur du deuil. Ces fléaux sont la peste et la famine.

La famine est représentée par la balance que tient en main le cavalier; le verset sixième est tout à fait explicite quand il annonce le prix énorme que coûteront les denrées.

Le vin ni l'huile ne seront pas frappés cependant, parce que les châtimens de Dieu sont toujours tempérés par la miséricorde, et destinés par lui, non à perdre les hommes mais à les sauver.

8. — Le cheval pâle porte la mort. L'enfer la suit. — Il s'agit donc dans ce verset de la mort des pécheurs. — La mort tragique de la plupart des empereurs païens et de presque tous les persécuteurs de l'Église est prédite dans ce verset.

La mort a le pouvoir de détruire les hommes par toutes sortes de fléaux. Ces fléaux sont principalement, la guerre, la famine et la peste. — Ce furent les châtimens dont Dieu frappa l'empire romain en punition des persécutions qu'il avait déchaînées contre l'Église.

Les cavaliers de cette vision sont-ils des personnages réels? Nous pensons que oui, et qu'il faut y voir les anges, ministres des jugemens de Dieu sur les ennemis de son Église.

Observons ici que c'est un des quatre animaux, parlant au nom de

9. Et cum aperuisset sigillum quintum, vidi subtus altare animas interfectorum propter verbum Dei, et propter testimonium quod habebant;

10. Et clamabant voce magna, dicentes : Usquequo, Domine (sanctus et verus), non iudicas, et non vindicas sanguinem nostrum de iis qui habitant in terra ?

11. Et datæ sunt illis singulæ stolæ albæ ; et dictum est illis ut requiescerent adhuc tempus modicum, donec compleantur conservi eorum et fratres eorum, qui interficiendi sunt sicut et illi.

12. Et vidi, cum aperuisset sigillum sextum : et ecce terræmotus magnus factus est, et sol factus est niger tanquam saccus cilicinus ; et luna tota facta est sicut sanguis ;

13. Et stellæ de cœlo ceciderunt super terram sicut ficus emittit grossos suos, cum a vento magno movetur ;

14. Et cœlum recessit sicut liber involutus ; et omnis mons, et insulæ de locis suis motæ sunt ;

tous, qui a annoncé les fléaux (verset 1). Nous en concluons que l'Évangile, étant prêché aux quatre coins du monde, ces quatre fléaux atteindront les ennemis de l'Église partout où ils la persécuteront. — De sorte que la même prophétie peut recevoir et a reçu en fait plusieurs applications.

9. — La levée du cinquième sceau laisse voir au prophète les âmes des martyrs. Elles sont sous l'autel. Il s'agit ici de l'autel de la vision de saint Jean. Or l'autel signifie la divinité de J. C. C'est sur cet autel en effet qu'il a immolé sa sainte humanité pour nous racheter. — Les âmes des martyrs cachées sous l'autel jouissent donc dès à présent de la félicité éternelle dans la possession même de Dieu.

Elles crient vengeance au nom de la sainteté et la véracité divines, et elles demandent à Dieu de manifester sa gloire, sa justice et sa miséricorde par la résurrection de leurs corps, et par le jugement général de tous les hommes.

11. — Chacune a déjà reçu la robe blanche de la gloire ; mais elles doivent attendre un peu de temps la résurrection jusqu'à ce que le nombre des martyrs soit rempli. Les siècles ne comptent en vérité que pour un peu de temps relativement à l'éternité qui doit les suivre.

Aussi ce verset annonce aux martyrs des premières persécutions qu'il y aura encore après eux d'autres martyrs, particulièrement au temps de l'Antechrist et à la fin du monde, et que la résurrection n'aura lieu qu'après ces derniers événements.

14. — La levée du sixième sceau va nous découvrir ces dernières persécutions dans leur ensemble.

Mais pourquoi saint Jean nous transporte-t-il ainsi tout à coup de l'ère des premières persécutions à la fin du monde ? C'est pour nous faire comprendre que la prière des saints est déjà exaucée dans les des-

15. Et reges terræ, et principes et tribuni, et divites et fortes, et omnis servus et liber absconderunt se in speluncis et in petris montium,

seins de Dieu, en d'autres termes, qu'elle le sera infailliblement un jour.

12-17. — Nous pensons que ces derniers versets du sixième chapitre doivent recevoir une triple explication et s'appliquer ;

1° A la chute de l'empire romain idolâtrique ;

2° A la période de l'Antechrist ;

3° A la fin du monde.

12. — Les tremblements de terre et autres signes précurseurs ont une signification symbolique comme tout le reste de la vision. C'est bien ainsi du reste que les premiers chrétiens l'entendaient. Et en effet nous voyons comparer, dans les actes des martyrs, la persécution de Dioclétien et les commotions intérieures de l'Empire qui s'ensuivirent, à un grand tremblement de terre, par une allusion évidente à ce passage de l'Apocalypse.

Les tremblements de terre signifient donc les ébranlements de la société, signes précurseurs de la chute de l'Empire.

L'obscurcissement du soleil signifie l'amoindrissement de la doctrine catholique par les hérétiques.

La couleur de sang que prend la lune par suite de l'obscurcissement du soleil présage les guerres de religion qui sont la conséquence des déchirements intérieurs de l'Église.

13. — Les étoiles désignent à différents endroits de l'Écriture les fidèles ; au chapitre I, verset 16° de l'Apocalypse, elles désignent les évêques. La chute des étoiles présage donc la défection d'un grand nombre d'évêques, de prêtres et de fidèles qui doit se produire aux époques troublées de l'Église, et que l'histoire constate surtout au moment de l'arianisme, du schisme grec, du protestantisme, et en général de toutes les hérésies.

Les étoiles tombent comme les figes vertes se détachent du figuier, quand elles sont secouées par un vent violent ; c'est-à-dire, la discorde et le relâchement de la discipline ecclésiastique les préparent à se détacher de l'Église au moment décisif de l'épreuve.

14-15. — Le ciel se replie comme un livre, et toutes les puissances de la terre, représentées par les montagnes, sont ébranlées ; les rois et les princes s'enfuient. — C'est bien là, prédite, la chute de l'Empire.

Mais, remarquons-le, si l'Empire romain a succombé sous les coups des Barbares, et l'empire de Byzance dans l'invasion musulmane, ce n'a été que le châtiment de leur obstination à ne pas se soumet-

16. Et dicunt montibus et petris : Cadite super nos, et abscondite nos a facie sedentis super thronum, et ab ira Agni,

17. Quoniam venit dies magnus iræ ipsorum : et quis poterit stare ?

tre aux préceptes et aux pures doctrines de l'Évangile. L'empire n'abandonna guère en effet le paganisme que pour se livrer au schisme et à l'hérésie, c'est pourquoi il fut jugé par N. S. J. C. et condamné.

Les anciens prophètes (Is., III et IV) (Jer., IV) (Ézécl., XXII) (Joël, II) etc... avaient annoncé la chute des anciens empires sous les mêmes images. Nous sommes donc non seulement autorisés, mais nous devons logiquement prendre les passages similaires de l'Apocalypse dans le même sens.

Ces versets doivent, du reste, recevoir un deuxième accomplissement aux temps troublés de l'Antechrist. Et enfin nous croyons qu'ils recevront un accomplissement littéral à la fin du monde, quand notre univers terrestre subira les affres du jugement.

Le soleil s'obscurcira; probablement, par le fait, de l'atmosphère souillée des cendres volcaniques qui jailliront en maints endroits du globe, par suite des nombreux et terribles tremblements de terre.

La lune paraîtra rouge parce que sa lumière sera voilée. Des étoiles tomberont; non pas les astres des constellations sidérales, mais des météores ou étoiles filantes, et leur chute innombrable jointe aux éclats de la foudre embrasera l'univers; de terribles ouragans se déchaîneront de toutes parts; enfin le ciel, et il faut entendre par là notre atmosphère, se repliera comme un livre; c'est-à-dire que l'obscurcissement en sera tel que le soleil, la lune, les étoiles redeviendront absolument invisibles comme à l'origine du monde, pour le spectateur placé sur le sol. Les montagnes et les continents seront bouleversés, l'univers terrestre retournera au chaos.

Rapprochons ce passage de la Genèse (chapitre I) et nous remarquons que la confusion des éléments se fera en sens inverse de leur création.

Témoins de ces horribles convulsions de l'univers, les hommes se prépareront tous au jugement, plus épouvantés encore de la colère de Dieu et de l'Agneau que de la ruine du monde.

16-17. — Alors les méchants se desséchant de frayeur s'écrieront : « Montagnes, tombez-sur nous, collines, couvrez-nous ».

Ces derniers versets s'appliquent exclusivement à la destruction de l'univers et au jugement dernier. (Luc, XXIII, 30 ; Isaïe, II, 19.)

CAPUT VII.

1. Post hæc vidi quatuor Angelos stantes super quatuor angulos terræ, tenentes quatuor ventos terræ, ne flarent super terram, neque super mare, neque in ullam arborem.

2. Et vidi alterum Angelum, ascendentem ab ortu solis, habentem signum Dei vivi; et clamavit voce magna quatuor Angelis quibus datum est nocere terræ et mari,

3. Dicens : Nolite nocere terræ et mari, neque arboribus, quoadusque signemus servos Dei nostri in frontibus eorum.

D. Établissement de l'Église.

CHAPITRE VII.

Ce chapitre et le suivant forment une division de l'Apocalypse. Le sixième s'est fermé sur la chute du paganisme romain, et sur un aperçu de la fin des temps.

Le septième chapitre fait suite au précédent, ainsi que l'apôtre a soin de le faire observer par ces mots :

Après cette vision voici ce que j'ai vu.

Il a vu quatre anges prêts à déchaîner les quatre vents de la terre, mais empêchés de le faire. L'ère des grandes persécutions est donc close pour un temps par un ordre de Dieu, et l'Église pourra s'établir solidement sur les ruines de l'Empire. Les élus sont marqués au front du signe du salut. Saint Jean les voit dans son regard prophétique, et il les énumère.

1. — Saint Jean voit donc quatre anges qui retiennent les quatre vents pour les empêcher de nuire aux hommes.

Ces quatre anges sont des ministres de Dieu.

Toute l'Apocalypse est d'ailleurs un enseignement explicite du concours des anges bons ou mauvais dans le gouvernement de la Providence, dans la récompense ou le châtiment des hommes. Mais, nous le savons, au sens symbolique, ces anges signifient aussi des évêques et des prêtres, fidèles ou prévaricateurs, selon les cas.

Et maintenant quels sont les vents du ciel ?

Suivant notre principe d'interprétation, expliquons la Bible par elle-même. Zacharie (chap. vi) va nous renseigner.

Les quatre vents du ciel sont quatre quadriges apportant au monde les quatre fléaux que l'Apocalypse (chap. vi) a déjà énumérés; mais ici ces fléaux vont être aggravés puisqu'au lieu de quatre cavaliers ce sont quatre quadriges. Ces anges sont de mauvais anges et des pasteurs infidèles, puisqu'ils président à ces fléaux et les attirent aux hommes par leurs séductions et leurs prévarications.

2-3. — Un ange fidèle leur défend de nuire à la terre, à la mer ni

4. Et audiui numerum signatorum, centum quadraginta quatuor millia signati, ex omni tribu filiorum Israel.
5. Ex tribu Juda duodecim millia signati; ex tribu Ruben duodecim millia signati; ex tribu Gad duodecim millia signati;
6. Ex tribu Aser duodecim millia signati; ex tribu Nephtali duodecim millia signati; ex tribu Manasse duodecim millia signati;
7. Ex tribu Simeon duodecim millia signati; ex tribu Levi duodecim millia signati; ex tribu Issachar duodecim millia signati;
8. Ex tribu Zabulon duodecim millia signati; ex tribu Joseph duodecim millia signati; ex tribu Benjamin duodecim millia signati.

aux arbres jusqu'à ce qu'il ait achevé de marquer au front les serviteurs de Dieu. Cet ange apparaît du côté de l'Orient; cela signifie qu'il a reçu sa mission de N. S. J. C. Zacharie (VI, 12) désigne en effet sous le nom d'Orient « le Messie ». Saint Pierre et saint Paul nous sont apparus aussi comme des envoyés célestes du côté de l'Orient. Tous les saints évêques et prêtres remplissent vis-à-vis de leurs peuples le même office protecteur, par leur prédication et leurs bons exemples. La grande voix de l'ange est celle de l'Évangile qui retentit jusqu'aux extrémités du monde. Le signe des serviteurs de Dieu est le baptême et une vie conforme à la grâce du baptême.

C'est secondement le signe de la croix qui s'imprime dans toute la vie du véritable chrétien. C'est enfin le signe mystérieux de la prédestination.

Nous verrons plus loin que Satan aura aussi un signe dont il marquera ses esclaves.

4-8. — Dans chaque tribu d'Israël, il y a des élus en grand nombre, et en effet Israël ne resta pas tout entier infidèle au Messie.

La tribu de Dan ne figure cependant pas dans cette nomenclature; par contre la tribu de Manassé y est deux fois mentionnée, à part d'abord, puis sous le nom de Joseph à qui elle appartient. Il y a là une anomalie. C'est pourquoi nous nous rangeons à l'avis de ceux des commentateurs qui supposent une antique faute de copiste; au lieu de MAN (abréviation de Manassé) il faudrait lire ΔAN qu'aurait écrit saint Jean, et ainsi le texte est très clair. Saint Irénée conclut de cette omission apparente de la tribu de Dan dans le texte saint, que d'elle sortira l'Antechrist. Les partisans de cette opinion s'appuient en outre sur la prophétie de Jacob : « que Dan soit un serpent sur le chemin, un céraste sur le sentier, qui mord les pieds du cheval pour faire tomber en arrière son cavalier » (1).

(1) « Fiat Dan coluber in via, cerastes in semita, mordens ungulas equi, ut cadat ascensor ejus retro » (Genèse, XLIX, 17).

9. Post hæc vidi turbam magnam, quam dinumerare nemo poterat, ex omnibus gentibus et tribubus, et populis et linguis, stantes ante thronum et in conspectu Agni, amicti stolis albis, et palmæ in manibus eorum :

10. Et clamabant voce magna dicentes : salus Deo nostro, qui sedet super thronum, et Agno.

11. Et omnes Angeli stabant in circuitu throni, et seniorum, et quatuor animalium; et ceciderunt in conspectu throni in facies suas et adoraverunt Deum.

12. Dicentes : Amen. Benedictio et claritas, et sapientia et gratiarum actio, honor et virtus et fortitudo Deo nostro in sæcula sæculorum, Amen.

13. Et respondit unus de senioribus, et dixit mihi : Hi, qui amicti sunt stolis albis qui sunt? et unde venerunt?

14. Et dixi illi : Domine mi, tu scis. Et dixit mihi : Hi sunt qui venerunt de tribulatione magna, et laverunt stolas suas, et dealbaverunt eas in sanguine Agni :

15. Ideo sunt ante thronum Dei, et serviunt ei die ac nocte in templo ejus : et qui sedet in throno, habitabit super illos :

16. Non esurient, neque sitient amplius, nec cadet super illos sol, neque ullus æstus :

17. Quoniam Agnus, qui in medio throni est, reget illos, et deducet eos ad vitæ fontes aquarum, et absterget Deus omnem lacrymam ab oculis eorum.

Mais depuis des siècles, toutes les tribus d'Israël sont confondues; l'explication de saint Inérée ne paraît donc pas fondée.

9. — Il y a un nombre infiniment plus grand d'hommes de toutes nations qui sont sauvés, soit par la pureté de leur vie, signifiée par la robe blanche, soit par le martyre, dont ils reçoivent la palme glorieuse.

10. — Tous louent Dieu et l'Agneau. La divinité de J. C. et son humanité sont distinguées ici comme aux chapitres iv, 3, et v, 6.

11-13. — Les honneurs divins lui sont rendus; donc il est Dieu et homme tout ensemble. (Supra, v, 11-14).

14. — Tous ces élus ont passé par la grande tribulation.

L'ère des persécutions fut une grande tribulation pour toute l'Église, mais cette grande tribulation se reproduit dans l'Église à chaque nouvelle crise de son histoire et surtout se reproduira plus terrible au temps de l'Antechrist et de la période finale.

11-17. — Les saints et les martyrs sont récompensés dans le ciel, lieu de toute consolation où N. S. J. C. témoigne toute sa tendresse à ses élus. (Infra, xxi, xxii).

CAPUT VIII.

1. Et cum aperuisset sigillum septimum, factum est silentium in cœlo, quasi media hora.
2. Et vidi septem Angelos stantes in conspectu Dei; et datæ sunt illis septem tubæ.
3. Et alius Angelus venit, et stetit ante altare habens thuribulum aureum; et data

E. — Épreuves de l'Église.

CHAPITRE VIII.

Ce chapitre commence par l'ouverture du septième sceau. Le chapitre précédent nous a enseigné que ni les mauvais anges, ni leurs suppôts ne peuvent nuire aux élus avant que ceux-ci aient été marqués par les bons anges et par les saints du signe de la prédestination, comme autrefois en Égypte l'ange exterminateur épargnait toutes les demeures des Hébreux marquées du signe mystérieux et sanglant de la croix.

Ce chapitre nous marque maintenant les vicissitudes de l'Église dans la suite des siècles pour opérer la séparation des bons et des méchants qui se fait incessamment.

La prophétie de l'Apocalypse continue donc et se développe logiquement en s'illuminant à chaque nouveau chapitre de clartés nouvelles. Ce partage des élus et des réprouvés indiqué dans ces deux chapitres (VII et VIII), se fait dans toute la suite des siècles et ne sera terminé qu'au jugement dernier. C'est pourquoi le septième sceau va nous révéler toute la fin de l'Apocalypse.

1. — A l'ouverture de ce septième sceau il se fait dans le ciel un silence qui témoigne l'admiration et le respect.

Ce silence dure environ une demi-heure; saint Jean contemple le tableau qui s'offre à ses regards.

2. — Il voit les sept anges qui se tiennent devant le trône de Dieu et dont il a déjà parlé, prêts à exécuter ses ordres. Ce nombre sept est toujours symbolique et signifie la perfection avec laquelle ces ordres sont exécutés. Les sept anges sont aussi au sens symbolique les saints évêques, apôtres, docteurs, ainsi que nous l'avons fait observer plusieurs fois. Chacun reçoit une trompette pour faire retentir la prédication de l'Évangile dans le monde entier, de manière à rendre inexcusables ceux qui ne veulent pas l'entendre et l'accepter. Saint Vincent Ferrier avait déclaré qu'il était l'ange du jugement, un de ces apôtres extraordinaires et il l'avait prouvé en ressuscitant un mort.

3. — *Alius angelus*, signifie l'un des anges. C'est en effet le com-

sunt illi incensa multa, ut daret de orationibus sanctorum omnium super altare aureum, quod est ante thronum Dei.

4. Et ascendit fumus incensorum de orationibus sanctorum de manu Angeli coram Deo.

5. Et accepit Angelus thuribulum, et implevit illud de igne altaris, et misit in terram, et facta sunt tonitrua, et voces, et fulgura, et terræmotus magnus.

6. Et septem Angeli, qui habebant septem tubas, præparaverunt se, ut tuba cernerent.

mencement d'une énumération. Il offre à Dieu la prière des saints dans un encensoir d'or sur l'autel d'or qui est devant le trône. L'autel d'or signifie la personne divine de N. S. J. C., ainsi que nous l'avons dit plus haut, et c'est sur cet autel d'or qu'il immole sa sainte humanité pour le salut de la nôtre.

Les prières des saints et de l'Église doivent être offertes à Dieu par le ministère des prêtres, particulièrement au saint sacrifice de la messe, et c'est pourquoi saint Jean voit l'encensoir entre les mains de l'ange.

5. — Le feu de l'autel est mis dans l'encensoir, ce sont les mérites théandriques de N. S. J. C., par lesquels seuls nos prières sont agréables à Dieu.

La médiation sacerdotale de J. C. monte des hommes à Dieu et descend de Dieu aux hommes.

Ces mérites de J. C. en descendant sur les hommes y produisent des effets opposés de colère ou de miséricorde, selon qu'ils sont reçus ou rejetés. Ces effets sont exprimés par les tonnerres, les voix et les éclairs, les tremblements de terre dont nous avons déjà donné plus haut le sens.

6. — Les sept anges, ou universalité des apôtres et des docteurs, appelés par J. C. à ce sublime ministère, s'apprentent donc à sonner de la trompette, c'est-à-dire à prêcher l'Évangile et à annoncer aux hommes les jugements de Dieu. Rapprochons cette expression : « Sonner de la trompette », de celle-ci de l'Évangile : « Prêchez jusque sur les toits (1) », et de ces autres de saint Paul : « Insiste, opportunément, importunément, argumente, supplie, menace ». II Tim. iv (2).

A la voix de l'apôtre que Dieu envoie aux hommes pour les engager à se convertir, les uns se soumettent, les autres s'endurcissent.

Dieu les châtie par la grêle et le feu du ciel, qui détruisent leurs moissons ; par le sang, c'est-à-dire par la guerre et par les révolutions.

Le vieillard Siméon avait dit en parlant du Christ : « Celui-ci est posé en Israël pour la ruine et la résurrection d'un grand nombre, il est

(1) « Prædicate super tecta ».

(2) « Insta opportune, importune, argue, obsera, increpa ».

7. Et primus Angelus tuba cecinit; et facta est grando et ignis, mixta in sanguine, et missum est in terram; et tertia pars terræ combusta est, et tertia pars arborum concremata est, et omne fœnum viride combustum est.

8. Et secundus Angelus tuba cecinit; et tanquam mons magnus igne ardens, missus est in mare, et facta est tertia pars maris sanguis;

9. Et mortua est tertia pars creaturæ eorum quæ habebant animas in mari, et tertia pars navium interiit.

10. Et tertius Angelus tuba cecinit; et cecidit de cœlo stella magna, ardens tanquam facula, et cecidit in tertiam partem fluminum, et in fontes aquarum;

posé comme un signe de contradiction afin que soient révélées les pensées des cœurs (1) » (Luc II, 34 et 35). D'après saint Irénée (L., IV, c. 30), à la fin des temps des fléaux analogues aux plaies d'Égypte séviront sur toutes les nations de la terre.

Au son de la deuxième trompette saint Jean voit une montagne en feu, un volcan, tomber dans la mer et la changer en sang.

Dans la Bible, la montagne est le symbole de la puissance.

Lucifer cherche à monter plus haut que toutes les montagnes, jusqu'à la puissance de Dieu même.

La mer, nous l'avons vu, représente les nations infidèles. Ce verset signifie donc que, malgré la prédication de l'Évangile, une nation puissante, ensanglante par sa révolte une grande partie de l'humanité.

Ce verset signifie aussi que les nations païennes répondent par d'affreuses persécutions à la prédication de l'Évangile qu'elles veulent détruire à tout prix. Cette double interprétation est pleinement confirmée par l'histoire.

9. — Les poissons et les navires qui périssent désignent les chrétiens pris individuellement répandus au milieu des nations infidèles, et leurs églises particulières, le poisson figurant en effet souvent N. S. J. C. type du chrétien, et le navire figurant l'Église. De fait, dans tous les siècles, bien des chrétientés naissantes ont été englouties dans ces tourmentes, et bien des chrétiens faibles ont renié leur foi par crainte des tourments.

10. — A la suite de la prédication du troisième ange, une grande étoile tombe du ciel, empoisonne les fleuves et les sources. Elle s'appelle Absinthe.

N'est-ce pas là une image saisissante des hérésiarques, évêques ou docteurs prévaricateurs, qui tombent du ciel de l'Église, où J. C. les avait placés pour éclairer et diriger le monde, et qui par leur chute

(1) Ecce positus est hic in ruinam et in resurrectionem multorum in Israel et in signum cui contradicetur ut revelentur ex multis cordibus cogitationes.

11. Et nomen stellæ dicitur Absinthium; et facta est tertia pars aquarum in absinthium, et multi hominum mortui sunt de aquis, quia amaræ factæ sunt.

12. Et quartus Angelus tuba cecinit; et percussa est tertia pars solis, et tertia pars lunæ, et tertia pars stellarum, ita ut obscuraretur tertia pars eorum, et diei non luceret pars tertia, et noctis similiter.

13. Et vidi, et audivi vocem unius aquilæ volantis per medium cœli, dicentis voce magna : Væ, væ, væ habitantibus in terra, de cæteris vocibus trium Angelorum, qui erant tuba canituri.

empoisonnent les fleuves et les sources de la doctrine qu'ils avaient pour mission de distribuer aux hommes, toutes limpides.

N. S. J. C. s'est comparé lui-même à une source d'eau vive, et il déclare que des fleuves d'eau vive jaillissent du sein de ses fidèles disciples (Joh., VII, 38).

11. — Hélas! beaucoup ont bu de ces eaux corrompues par les faux docteurs; ils se sont empoisonnés et sont morts.

12. — Les pensées des cœurs se révèlent de plus en plus à mesure que s'affirme la prédication évangélique dans le monde.

Le soleil, la lune, les étoiles s'obscurcissent au tiers, c'est-à-dire qu'il y a une décadence dans l'Église et que la doctrine et la sainteté y rayonnent d'un moins vif éclat.

Le jour est moins brillant, la nuit de l'ignorance est plus profonde.

Nous devons nous arrêter un instant ici pour remercier Dieu qui veille sur son Église et ne cessera jamais de lui envoyer, aux moments critiques et décisifs, des saints et des apôtres pour réveiller le zèle et la foi de ses enfants.

Nous ne faisons pas d'application historique particulière de ce chapitre à l'histoire de l'Église. Remarquons, cependant, l'aggravation continue du mal; il n'atteint d'abord que des individus (VIII, 7,) puis c'est une puissance ou une Église entière (VIII, 8); ensuite une quantité de schismatiques et d'hérésiarques qui se détachent du sein même de la véritable Église (VIII, 10); enfin l'Église elle-même souffre du relâchement de la discipline et de la diminution de la foi (VIII, 12). C'est le progrès du mal qui doit aboutir à l'Antechrist. Saint Paul avait dit que le mystère d'iniquité commençait déjà à s'accomplir de son temps; nous assistons à son développement progressif, et voici que nous arrivons à sa préparation prochaine que le chapitre suivant va développer.

13. Un aigle apparaît dans le ciel annonçant encore trois grands malheurs. Deux interprétations sont possibles ici.

La première consiste à reconnaître dans cet aigle un puissant empire,

CAPUT IX

1. Et quintus Angelus tuba cecinit : et vidi stellam de coelo cecidisse in terram; et data est ei clavis putei abyssi.

instrument des jugements de Dieu sur les hommes; mais le langage prophétique autorise à y voir aussi des prédicateurs de l'Évangile.

D'après ce deuxième sens, Dieu envoie des saints nouveaux à son Église pour la réformer, mais cependant trois grands malheurs vont encore l'affliger avant sa victoire définitive.

Une nouvelle phase de l'Église commence donc; ce verset l'indique clairement.

2^e PARTIE. — DE L'OUVERTURE A LA FERMETURE DE L'ABIME.

PRÉPARATION DU RÈGNE DE L'ANTECHRIST.

A. Hérésies et guerres de religion.

CHAPITRE IX.

Ce chapitre marque une des grandes divisions de l'Apocalypse. Celle qui a rapport à l'Antechrist, et d'abord aux événements qui préparent sa venue.

1. — Tous les commentateurs anciens voyaient dans cette étoile tombée du ciel, Arius. Depuis on y a reconnu Luther et les soi-disant réformateurs. Quoique tout docteur devenant hérésiarque puisse être comparé à une étoile tombée du ciel, il y en aura eu une dans l'histoire, que ce verset désigne spécialement et dont l'apostasie aura eu de telles conséquences qu'elle aura amené à brève échéance le règne de l'Antechrist.

Cornélius à Lapede estimait déjà que ces temps étaient arrivés. C'est de nos jours une opinion assez répandue. Et le fait est que, ni l'hérésie d'Arius, ni la défection de l'Église grecque, ni le grand schisme d'Occident, n'eurent d'aussi déplorables suites que la prétendue Réforme, où il faut chercher la cause de tous les malheurs actuels de l'Église : la diminution de la foi, l'apostasie des États, l'impiété ré-

2. Et aperuit puteum abyssi, et ascendit fumus putei, sicut fumus fornacis magnæ, et obscuratus est sol et aer de fumo putei;

3. Et de fumo putei exierunt locustæ in terram; et data est illis potestas, sicut habent potestatem scorpiones terræ;

4. Et præceptum est illis, ne læderent fœnum terræ, neque omne viride, neque omnem arborem, nisi tantum homines qui non habent signum Dei in frontibus suis;

gnant dans le monde, l'Église partout humiliée et menacée jusque dans son existence, les ténèbres répandues dans les âmes, le feu ardent de la charité ne brûlant plus avec la même force que dans les siècles passés; des signes avant-coureurs de grandes perturbations sociales apparaissent de tous côtés, la société tout entière chancelle sur ses bases.

Voilà ce que tout le monde reconnaît aujourd'hui. Nous croyons donc que le chapitre ix a trait au protestantisme et que le temps de l'Antechrist est relativement prochain. Nous ne partageons donc pas l'avis des commentateurs qui estiment que le 1^{er} verset de ce chapitre se rapporte à l'origine même de l'Église.

Pour nous, la prophétie de saint Jean se développe chronologiquement, et ce chapitre marque une période nouvelle d'une gravité exceptionnelle dans la suite des temps.

L'abîme est ouvert, l'enfer va être déchaîné dans le monde pour y accomplir sans entraves son œuvre d'iniquités.

Le règne de l'Antechrist marquera l'apogée de cette époque. Si dans cette étoile nous reconnaissons Luther et les réformateurs, conséquemment dans le cinquième ange il faut voir Léon X et les défenseurs du dogme catholique contre les nouveaux hérésiarques.

2. — Ce prêtre apostat recoit au lieu des clefs du ciel celles de l'abîme; il l'ouvre, c'est-à-dire déchaîne contre l'Église toutes les fureurs de l'enfer. Une épaisse fumée jaillit du puits infernal vers le ciel et l'obscurcit. Et en effet toutes les hérésies, toutes les négations se font jour à la fois et pour un grand nombre d'âmes; la véritable tradition, la vraie doctrine catholique est voilée et perdue pour un grand nombre.

3. — Du sein de l'abîme s'élance au milieu de la fumée une nuée de sauterelles, qui ont, dit le prophète, la puissance des scorpions, c'est-à-dire qui, au lieu de s'attaquer aux végétaux comme les sauterelles ordinaires, s'attaquent aux hommes.

Les sauterelles, comme nous allons le voir, sont l'image des démons et des hérétiques, des schismatiques, des impies, des infidèles, des apostats. La comparaison prise des sauterelles indique aussi le grand nombre des pervers en ces temps-là.

4. — Il faut remarquer que le fléau s'attaque uniquement aux âmes, et

5. Et datum est illis ne occiderent eos, sed ut cruciarent mensibus quinque; et cruciatus eorum, ut cruciatus scorpî cum percutit hominem.

6. Et in diebus illis quærent homines mortem, et non invenient eam; et desiderabunt mori, et fugiet mors ab eis.

7. Et similitudines locustarum, similes equis paratis in prælium; et super capita earum tanquam coronæ similes auro; et facies earum tanquam facies hominum.

8. Et habebant capillos sicut capillos mulierum, et dentes earum, sicut dentes leonum erant;

9. Et habebant loricas sicut loricas ferreas, et vox alarum earum sicut vox curruum equorum multorum currentium in bellum;

qu'il ne peut nuire aux prédestinés, ainsi du reste que nous l'avons déjà fait observer plus haut (VII, 3), dans le récit d'une épreuve antérieure de l'Église.

5. — Il est cependant permis aux démons de persécuter les hommes sans les faire mourir, durant cinq mois ou, en d'autres termes, pendant peu de temps, sans préciser.

De même que la piqure brûle, de même les remords de la conscience et les démons torturent les renégats.

6. — En ces jours-là les hommes désireront la mort, les bons parce qu'ils seront fatigués de leurs misères, les méchants à cause de leur mauvaise conscience, mais la mort ne viendra pas.

Les Pères appliquent aussi ce verset aux châtimens éternels des réprouvés en enfer.

7. — Voici donc la description de ces sauterelles. Elles étaient semblables à des chevaux armés en guerre, et en effet les hérésies et les schismes furent et seront toujours la cause des guerres de religion.

Elles portaient des couronnes, car des princes, des rois et des empereurs s'armeront contre l'Église romaine; mais ces couronnes ne sont pas de l'or véritable, car ils ne possèdent pas la vraie charité signifiée par l'or.

Elles avaient la face humaine, ce sont donc bien des hommes pervers qu'elles représentent.

Elles avaient des cheveux de femmes, symbole de vanité et d'immoralité; et des dents de lion, symbole de cruauté et de force.

9. — Elles avaient des cuirasses de fer; c'est-à-dire elles étaient armées pour se défendre comme pour attaquer.

Le bruit de leurs ailes ressemblait au bruit des chariots de combat, et elles avaient l'impétuosité irrésistible des chevaux de guerre.

10. Et habebant caudas similes scorpionum, et aculei erant in caudis earum, et potestas earum nocere hominibus mensibus quinque;

11. Et habebant super se regem Angelum abyssi, cui nomen hebraice Abaddon; græce autem Apollyon, latine habens nomen Exterminans.

12. Væ unum abiit, et ecce veniunt adhuc duo væ post hæc.

13. Et sextus Angelus tuba cecinit; et audiui vocem unam ex quatuor cornibus altaris aurei, quod est ante oculos Dei,

14. Dicentem sexto Angelo, qui habebat tubam : Solve quatuor Angelos qui alligati sunt in flumine magno Euphrate.

10. — Elles avaient une queue comme le scorpion et un aiguillon à cette queue. C'est là le symbole de ce que les docteurs ont appelé le venin des hérésies. Le serpent a toujours été chez les peuples le symbole du mensonge et de l'hypocrisie. Le dard venimeux placé dans la queue et non dans la bouche ajoute encore de la force à cette allégorie.

11. — Leur roi s'appelle l'exterminateur, c'est l'ange de l'abîme. L'ange de l'abîme est le chef des anges révoltés : Lucifer. Mais il a ses lieutenants sur la terre, et ce sont les grands hérésiarques et les grands persécuteurs de l'Église : Néron, Julien, Arius, Mahomet, Luther, Voltaire, etc., etc.

12. — Cette invasion des sauterelles infernales est un premier malheur de cette période de l'Église et caractérise, croyons-nous, la soi-disant réforme protestante.

Deux autres calamités sont encore annoncées qui consommeront le mystère d'iniquité par le moyen de l'Antechrist et de son prophète.

13. — Dieu envoie un sixième ange à son Église pour l'évangéliser et la conduire; comme toujours, le résultat de cet apostolat est une nouvelle séparation des impies d'avec les fidèles et c'est pourquoi une voix sort de l'autel d'or, qui commande de délier les quatre anges captifs sur le grand fleuve de l'Euphrate. L'autel d'or signifie, nous le savons, la divinité de J. C. La voix qui commande exprime la Providence divine qui gouverne tout et fait servir les épreuves de son Église à manifester sa justice contre les impies ou sa miséricorde envers les justes.

14. — Ces quatre anges enchaînés sont des démons qui susciteront de nouveaux ennemis à l'Église. Le nombre quatre signifie l'universalité du mal sur la terre.

Il ne faut pas prendre à la lettre le fleuve Euphrate ni voir, par conséquent, dans ces anges, des Turcs ni d'autres peuples de ces régions. Quoi qu'il en soit, ce sens ne saurait être que secondaire par

15. Et soluti sunt quatuor Angeli, qui parati erant in horam et diem, et mensem et annum, ut occiderent tertiam partem hominum.

16. Et numerus equestris exercitus vicies millies dena millia. Et audiui numerum eorum.

17. Et ita vidi equos in visione; et qui sedebant super eos, habebant loricas igneas, et hyacinthinas et sulphureas; et capita equorum erant tanquam capita leonum; et de ore eorum procedit ignis, et fumus et sulphur.

18. Et ab his tribus plagis occisa est tertia pars hominum de igne, et de fumo et sulphure, quæ procedebant de ore ipsorum.

rapport à un premier sens plus élevé et plus général. Dans les anciens prophètes, en effet, l'Euphrate est toujours le pays des éternels ennemis du peuple de Dieu.

Ici donc, il signifie que les faux docteurs seront suscités du sein des nations ennemies de la sainte Église.

Au sens allégorique la Babylonie est l'empire de la confusion.

15. — Le temps de leur manifestation est bien précisé dans les desseins de la Providence.

Un tiers des hommes doit être frappé à mort dans les grandes guerres de religion et révolutions dont ces hérétiques seront les fauteurs; ou encore un tiers des hommes, c'est-à-dire un très grand nombre, se laissera séduire par ces nouvelles erreurs. Cette deuxième interprétation s'est accomplie à la lettre au moment du protestantisme.

16. — De nouveaux fléaux plus terribles que ceux déjà annoncés au chapitre vi et au chapitre vii vont être déchainés. Il ne s'agit plus de quatre cavaliers, ni de quatre quadriges, mais d'une immense cavalerie. Les châtimens grandissent avec l'iniquité et à mesure que s'approche l'avènement du fils de perdition.

17. — La description des cavaliers et des chevaux de la vision est faite pour nous faire connaître leur force, leur audace, leur puissance, leur férocité, leur astuce.

18. — Trois fléaux sont infligés par eux aux hommes : le feu, la fumée, le soufre. Le feu c'est la persécution et la guerre, la fumée c'est l'obscurcissement de la doctrine, le soufre signifie l'infection qui en résulte ou la dépravation des mœurs. La comparaison est empruntée à la foudre qui produit la flamme de l'éclair, de la fumée, et dégage une odeur sulphydrique. La foudre sort de la bouche des chevaux; de la bouche devrait procéder la parole de la sagesse; mais, hélas! ce sont l'hérésie et la révolte qui s'en exhalent.

19. Potestas enim equorum in ore eorum est, et in caudis eorum; nam caudæ eorum similes serpentibus, habentes capita; et in his nocent.

20. Et cæteri homines, qui non sunt occisi in his plagis, neque pœnitentiam egerunt de operibus manuum suarum, ut non adorarent dæmonia, et simulacra aurea et argentea, et ærea et lapidea, et lignea, quæ neque videre possunt, neque audire, neque ambulare;

21. Et non egerunt pœnitentiam ab homicidiis suis, neque a veneficiis suis, neque a fornicatione sua, neque a furtis suis.

CAPUT X

1. Et vidi alium Angelum fortem descendantem de cœlo, amictum nube, et iris in capite ejus; et facies ejus erat ut sol, et pedes ejus tanquam columnæ ignis;

19. — Ces chevaux ont des queues comme les sauterelles. Ces queues sont des serpents qui ont des têtes au moyen desquelles ils nuisent aux hommes. Comme dans la vision précédente des sauterelles, nous voyons ici un symbole très clair de l'astuce et de l'hypocrisie de ces hommes.

Il n'est aucunement question ici de l'emploi de l'artillerie comme certains commentateurs ont voulu l'imaginer. Saint Jean fait l'histoire de l'Église à grands traits et ne s'occupe pas des moyens matériels dont les hommes se serviront pour faire la guerre. Il n'a même pas en vue telle ou telle nation, telle ou telle guerre. Il pose les lois de l'histoire de la religion à chaque époque de l'ère chrétienne.

Les deux visions des sauterelles et des chevaux ne sont pas la répétition d'un même événement sous deux figures différentes, mais ils marquent bien des séries d'événements successifs et distincts.

20-21. — Ce verset forme la conclusion de ce chapitre.

Après que ces fléaux ont passé sur le monde, il y reste encore beaucoup d'idolâtres, d'homicides, d'impudiques, de voleurs et de révoltés contre l'Église. Le prophète nous prévient donc qu'à cette époque de l'histoire, il y aura encore dans le monde des païens et ne voyons-nous pas, en effet, qu'après dix-neuf siècles, des nations entières sont encore plongées et pour longtemps peut-être dans les ténèbres de la mort, tandis que le christianisme est divisé en lui-même par le schisme, l'hérésie, l'impiété et l'apostasie. L'obstination des hommes dans le mal sous toutes ses formes sera la cause des derniers malheurs qui vont maintenant arriver.

B. Introduction aux chapitres suivants.

CHAPITRE X.

1. — Un ange envoyé du ciel apporte à saint Jean la suite de la prophétie. Il est revêtu d'une nuée, c'est-à-dire de la grâce et de la

2. Et habebat in manu sua libellum apertum, et posuit pedem suum dextrum super mare, sinistrum autem super terram;

3. Et clamavit voce magna, quemadmodum cum leo rugit. Et cum clamasset, locuta sunt septem tonitrua voces suas.

4. Et cum locuta fuissent septem tonitrua voces suas, ego scripturus eram; et audivi vocem de cœlo dicentem mihi : Signa quæ locuta sunt septem tonitrua, et noli ea scribere.

5. Et Angelus, quem vidi stantem super mare et super terram, levavit manum suam ad cœlum;

6. Et juravit per viventem in sæcula sæculorum, qui creavit cœlum, et ea quæ in eo sunt, et terram, et ea quæ in ea sunt, et mare, et ea quæ in eo sunt : Quia tempus non erit amplius.

7. Sed in diebus vocis septimi Angeli, cum cœperit tuba canere, consummabitur mysterium Dei, sicut evangelizavit per servos suos prophetas.

gloire. L'iris qui orne sa tête signifie la miséricorde, comme nous le savons déjà.

Son visage brillant comme le soleil exprime l'éclat merveilleux de sa doctrine pour illuminer les âmes, et ses pieds semblables à des colonnes de feu expriment qu'il dirigera l'Église dans les voies de la justice, comme jadis la colonne de nuée pendant le jour et la colonne de feu pendant la nuit, guidaient les Israélites dans le désert.

2. — Cet ange tient en main un petit livre ouvert; c'est la prophétie qu'il va lire à l'apôtre. Il pose le pied droit sur la mer, le pied gauche sur la terre, et affirme ainsi le souverain domaine de Dieu sur toutes les créatures et sur tous les peuples.

3. — L'ange crie avec la force du lion. Cette expression rappelle, une fois de plus, la puissance de la parole évangélique qui retentit jusqu'aux extrémités du monde. Cette parole enseigne non seulement la vérité, mais encore condamne et anathématise l'erreur et menace les persécuteurs des vengeances de Dieu.

Les sept tonnerres sont les anathèmes et les menaces de l'Église.

4. — Saint Jean reçoit l'ordre de sceller les paroles des sept tonnerres, mais de ne pas les écrire. Et en effet elles ne sont pas dirigées contre les personnes des ennemis de l'Église qui peuvent toujours être admises à la pénitence, mais contre leurs doctrines erronées et contre leurs œuvres mauvaises.

5. — L'ange lève la main pour prendre Dieu à témoin de la vérité de ce qu'il va dire.

6. — Et il jure par Dieu qu'il n'y aura plus de temps, c'est-à-dire non pas que le monde va finir, mais que l'heure du jugement contre les obstinés va sonner.

7. — En quoi consistera ce jugement? Précisément dans la grande

8. Et audiivi vocem de cœlo iterum loquentem mecum, et dicentem : Vade, et accipe librum apertum de manu Angeli stantis super mare et super terram.

9. Et abii ad Angelum, dicens ei, ut daret mihi librum. Et dixit mihi : Accipe librum, et devora illum, et faciet amaricari ventrem tuum, sed in ore tuo erit dulce tanquam mel.

10. Et accepi librum de manu Angeli, et devoravi illum : et erat in ore meo tanquam mel dulce : et cum devorassem eum amaricatus est venter meus :

11. Et dixit mihi : Oportet te iterum prophetare gentibus et populis, et linguis, et regibus multis.

persécution de l'Antechrist et dans les malheurs qui l'accompagneront ; et alors le mystère de Dieu prédit par les prophètes sera consommé. Ce mystère de Dieu ne sera pas, pensons-nous, le cataclysme final, car l'annonce de ce cataclysme n'est pas une bonne, mais une mauvaise nouvelle ; il ne saurait donc pas être *évangélisé* par les serviteurs de Dieu, comme s'exprime saint Jean.

Ce mystère de Dieu « évangélisé » par les prophètes de l'Ancien et du Nouveau Testament ne peut être que la plénitude de la rédemption appliquée à toutes les nations du monde. La suite de l'Apocalypse nous confirmera de plus en plus dans cette interprétation.

8. — L'ange commande à saint Jean de manger ce livre qui est ouvert. Le livre est ouvert, c'est-à-dire que la prophétie est intelligible et sera expliquée à mesure des besoins de l'Église.

9. — Le dévorer, c'est en prendre connaissance par une sorte de communion à l'Esprit saint qui illumine l'âme de son apôtre.

10. — Ce livre est à la fois doux et amer au goût ; doux parce qu'il annonce la miséricorde aux élus ; amer, car il menace les méchants de la justice.

11. — Et l'ange commande à saint Jean de prophétiser encore, de publier ce dont il vient de prendre connaissance.

Cette prophétie qui va se développer dans les chapitres suivants est l'explication des sept tonnerres. C'est d'une part le grand malheur de l'avènement de l'Antechrist, et d'autre part le mystère, ou la miséricorde de Dieu accordant le triomphe à son Église.

C. Les deux témoins.

CHAPITRE XI.

Ce chapitre qui ouvre la prophétie de ces temps particulièrement calamiteux pour l'Église et du triomphe qui les suit forme un tout

CAPUT XI

1. Et datus est mihi calamus similis virgæ, et dictum est mihi : Surge, et metire templum Dei, et altare, et adorantes in eo :

2. Atrium autem, quod est foris templum, ejice foras : et ne metiaris illud, quoniam datum est gentibus, et civitatem sanctam calcabunt mensibus quadraginta duobus :

3. Et dabo duobus testibus meis, et prophetabunt diebus mille ducentis sexaginta, amicti saccis.

4. Hi sunt duæ olivæ et duo candelabra in conspectu Domini terræ stantes.

5. Et si quis voluerit eis nocere, ignis exiet de ore eorum, et devorabit inimicos eorum : et si quis voluerit eos lædere, sic oportet eum occidi.

6. Hi habent potestatem claudendi cælum, ne pluât diebus prophetiæ ipsorum : et

par lui-même. Mais les chapitres suivants le développeront et le compléteront.

1. — Par le temple que saint Jean reçoit l'ordre de mesurer, et par les adorateurs qu'il renferme et qu'il va dénombrer, il faut entendre les élus qui resteront fidèles à J. C., durant la grande persécution et qui après la victoire entonneront l'hymne triomphal.

2. — Quant au parvis, il ne faut pas le mesurer, car il a été abandonné aux nations. Cela présage le grand nombre de chrétiens apostats à cette époque néfaste. Ce seront eux qui fouleront aux pieds la cité sainte pendant les quarante deux mois de la persécution de l'Antechrist (Ezéch., xi, 3).

La cité sainte est Jérusalem au sens littéral, et l'Église tout entière au sens figuré.

3. — Dieu avant cette persécution terrible donnera mission à ses deux témoins de prophétiser. Pour toute la tradition ce sont Énoch et Élie; Énoch au nom de la loi de nature et Élie au nom de la loi écrite.

Ils prêcheront la pénitence pendant 1.260 jours. Remarquons que saint Jean en disant tout à l'heure quarante deux mois, puis douze cent soixante jours entend préciser la période de trois ans et demi. Les deux prophètes revenus parmi les hommes seront donc les adversaires de l'Antechrist et les apôtres de l'Église à ce moment.

4. — Ce sont les deux oliviers et les deux candélabres prédits par Zacharie, (ix, 3). L'olivier qui donne l'huile signifie l'onction du Saint-Esprit, l'olivier est aussi le symbole du pardon de Dieu, comme aux jours du déluge. Les deux témoins sont aussi comparés à des candélabres parce qu'ils répandront sur les fidèles les lumières de la prédication évangélique.

5-6. — Les deux témoins recevront le pouvoir de confondre leurs

potestatem habent super aquas convertendi eas in sanguinem, et percutere terram omni plaga, quotiescumque voluerint.

7. Et cum finierint testimonium suum, bestia, quæ ascendit de abyssu, faciet adversum eos bellum, et vincet illos, et occidet eos.

8. Et corpora eorum jacebunt in plateis civitatis magnæ, quæ vocatur spiritualiter Sodoma et Ægyptus, ubi et Dominus eorum crucifixus est.

9. Et videbunt de tribubus et populis, et linguis et gentibus corpora eorum per tres dies et dimidium, et corpora eorum non sinent poni in monumentis.

10. Et inhabitantes terram gaudebunt super illos, et jucundabuntur et munera mitent invicem, quoniam hi duo prophetæ cruciaverunt eos qui habitabant super terram.

ennemis et le pouvoir des miracles. Élie, durant sa première mission, pouvait déjà faire descendre le feu du ciel (4 Reg., I, 10-14.) Ils exerceront leur pouvoir en déchaînant contre les infidèles toutes sortes de fléaux afin de les châtier et de les amener à faire pénitence. L'un de ces fléaux sera des guerres et des révolutions si terribles que les fleuves rouleront du sang dans leurs ondes, ce qui fait dire au prophète que leur eau sera comme changée en sang.

Les deux témoins châtieront, du reste, les hommes de différentes autres manières, entre autres par la sécheresse et par la famine.

7. — Mais à la fin de ces trois ans et demi, et ce sera là le grand scandale pour beaucoup d'âmes faibles, les deux témoins subiront le martyre, partageant ainsi le même sort que leur divin Maître et qu'un grand nombre de prédicateurs de l'Évangile.

Ils seront mis à mort par la bête de l'abîme; c'est-à-dire par l'Antechrist ainsi que nous le verrons plus loin (XII, 1-10).

La bête qui monte de l'abîme ne signifie pas une incarnation diabolique, mais la possession diabolique de cet homme de péché.

Le martyre des deux prophètes aura lieu à la fin d'une guerre où ils seront vaincus par l'Antechrist; guerre dont la dernière bataille se livrera à Jérusalem ou aux environs, comme le prouve le verset suivant.

8. — Les cadavres des deux prophètes resteront sans sépulture sur les places publiques de Jérusalem où leur Seigneur a été crucifié. — Remarquons que N. S. J. C. est appelé ici le Seigneur des deux prophètes, nouvelle preuve de sa divinité.

9. — Pendant trois jours et demi, leurs cadavres traîneront ainsi sans qu'il soit permis de les ensevelir.

10. — Les hommes s'en réjouiront dans leur triomphe impie et ceux-là surtout qui auront été le plus frappés par le spectacle de leur vie pénitente, par leurs avertissements, par leurs menaces, et par leurs miracles accomplis en témoignage de la vérité de leur mission.

11. Et post dies tres et dimidium, spiritus vitæ a Deo intravit in eos. Et steterunt super pedes suos, et timor magnus cecidit super eos qui viderunt eos,

12. Et audierunt vocem magnam de cœlo, dicentem eis : Ascendite huc. Et ascenderunt in cœlum in nube, et viderunt illos inimici eorum.

13. Et in illa hora factus est terræmotus magnus, et decima pars civitatis cecidit; et occisa sunt in terræmotu nomina hominum septem millia; et reliqui in timorem sunt missi, et dederunt gloriam Deo cœli.

14. Væ secundum abiit : et ecce væ tertium veniet cito.

15. Et septimus Angelus tuba cecinit; et factæ sunt voces magnæ in cœlo dicentes : Factum est regnum hujus mundi, Domini nostri et Christi ejus, et regnabit in sæcula sæculorum : Amen.

11. — Mais ils ressusciteront après ces trois jours et demi.

12. — Ils seront enlevés au ciel. — Leur premier enlèvement avait été fait dans leur corps mortel et pour un temps, réservés qu'ils étaient pour la lutte suprême (Genèse, V, 22), (Eccli, XLIV, 16), (Hebr. XI, 5), (4 Reg. II, 11). Maintenant ils préludent par un privilège spécial à la résurrection générale.

Nous verrons par la suite que le triomphe des deux prophètes précipitera la défaite de l'Antechrist annoncée par Isaïe (XI, 4) : « Il détruira l'Impie du souffle de ses lèvres » (1) et par saint Paul : (2. Thes. II, 8) : « Le Seigneur Jésus le détruira par le souffle de sa bouche (2). — Ces deux textes ne doivent pas s'entendre en effet d'une intervention personnelle de J. C., mais bien de celle d'un ange ou plutôt de celle d'Élie qui commandera à la foudre de réduire en cendres le grand imposteur, comme jadis il l'avait fait tomber sur les prêtres de Baal.

13. — Jérusalem sera châtiée par un tremblement de terre qui fera périr sept mille hommes et renversera la dixième partie de la cité. Le reste se convertira. — Il faut admirer avec quelle miséricorde Dieu châtie les coupables.

14. — Un troisième anathème va suivre de près le deuxième. Saint Jean ne dit pas ici quel il est, mais nous pouvons l'inférer des chapitres suivants. — C'est la défaite du faux prophète et la ruine de la nouvelle Babylone, c'est-à-dire de Rome. (Infra XVIII.)

15. — Un septième ange ou envoyé de Dieu, proclame enfin le triomphe du Christ et l'établissement de son royaume dans le monde jusqu'à la fin des siècles. Ce royaume s'établira sur les ruines de celui de l'Antechrist qui avait séduit tant de nations et en particulier la nation juive.

(1) Spiritu labiorum suorum interficiet impium.

(2) Quem Deus Jesus interficiet spiritu oris sui.

16. Et viginti quatuor seniores, qui in conspectu Dei sedent in sedibus suis, ceciderunt in facies suas, et adoraverunt Deum dicentes :

17. Gratias agimus tibi, Domine Deus omnipotens, qui es, et qui eras, et qui venturus es, quia accepisti virtutem tuam magnam et regnasti.

18. Et iratæ sunt gentes, et advenit ira tua, et tempus mortuorum judicari, et redere mercedem servis tuis prophetis, et sanctis et timentibus nomen tuum, pusillis et magnis, et exterminandi eos qui corruperunt terram.

19. Et apertum est templum Dei in cœlo; et visa est arca testamenti ejus in templo ejus, et facta sunt fulgura et voces, et terræ motus et grando magna.

La période des hérésies, des schismes, des guerres de religion est close; la conversion de tous les peuples de la terre et de la nation juive au christianisme est accomplie.

Nous expliquerons davantage notre pensée plus loin, à propos du chapitre xx.

16-17. — Les vingt-quatre vieillards rendent gloire à J. C de son triomphe. — C'est l'action de grâces de l'Église représentée par le sacerdoce.

18. — Faut-il prendre ce verset comme une répétition de ce qui a été dit dans le commencement du chapitre et voir ici la révolte des nations aboutissant à l'Antéchrist, puis l'établissement du royaume de J. C.? Nous ne le pensons pas, car saint Jean poursuit toujours sa pensée jusqu'au bout. — Cette révolte suprême sera celle de Gog et Magog (Chap. xx). Ce sera la revolte finale, qui sera châtiée par le déluge de feu et précédera de peu de temps le jugement dernier.

19. — Nous croyons avec plusieurs commentateurs devoir rapporter ce dernier verset au chapitre suivant dont il devient le prélude. — Il signifie alors l'assistance de Dieu à son Église dans la lutte qui va être décrite et qui n'a été qu'indiquée aux versets 2-3 du présent chapitre x.

L'Arche d'alliance est le tabernacle eucharistique. — Les éclairs, les voix, les tremblements de terre (le grec porte βρόνται, les coups de tonnerre) sont la prédication, les avertissements, les anathèmes, les jugements de l'Église, la révolte des impies, et les châtiments dont Dieu les afflige.

Si on préfère laisser ce verset à la fin de ce chapitre xi, il faut le rattacher au verset 18 et y voir les signes précurseurs de la fin du monde et la défense suprême de l'Église contre les ennemis du nom de Dieu.

FR. GALLOIS, O. PR.

(A suivre.)

CHRONIQUE.

ITALIE.

Je ne m'arrête pas à remercier M. le Directeur de l'honneur qu'il m'a fait en me chargeant d'une *chronique italienne* dans la Revue biblique. Je le devrais cependant, car l'honneur n'en revient pas à moi seul, mais aussi à ma chère Italie qui peut ainsi figurer, à côté des autres nations, dans le mouvement scientifique.

*
* *

Le 14 décembre 1892, dans une des salles du palais de la Propagande, en présence de S. Em. le card. vicaire, M^{gr} Carini inaugurait, par un splendide discours sur le mouvement des études bibliques dans ce siècle, la quatrième année de la « Società romana per gli studi biblici » à laquelle j'ai l'honneur d'appartenir. Le même jour, le Rev. M. Faberi, secrétaire, lisait le compte-rendu des travaux de la Société durant sa troisième année d'existence. Je regrette de n'en pouvoir donner ici qu'un court résumé.

Les moyens auxquels eut recours la Société pour répandre, selon son but, le goût des études bibliques et en vulgariser les résultats, furent surtout des réunions privées et des conférences publiques.

Dans les réunions, on eut soin de se tenir, autant que possible, au courant des travaux, soit livres, soit articles de revues, parus sur la Bible, principalement à l'étranger. La France a été largement représentée : le *Dictionnaire de la Bible* de M. l'abbé Vigouroux, l'*OEuvre des apôtres* de M. Le Camus, les ouvrages du regretté abbé M. Martin sur la Vulgate au neuvième et au treizième siècle, l'étude remarquable de M. de Rougé sur la géographie de la Basse-Égypte, l'*Histoire du Canon du N. T.* de l'abbé Loisy, son *Enseignement Biblique*, la présente Revue, etc., ont été annoncés, exposés, discutés; parfois on en a pris occasion pour examiner à fond quelque question spéciale. Plusieurs découvertes ont fourni matière à d'intéressantes communications. M^{gr} Carini annonça la découverte faite à Elathée de la pierre, sur laquelle était assis le Sauveur lorsque, à Cana, *aquam convertit in vinum*; le T. R. P. Cozza-

Luzi, celle du poids du sanctuaire qui lui avait été communiquée par le R. P. Burtin des PP. Blancs. Le R. P. Lagrange (qui daigna honorer de sa présence notre société) nous donna, sur l'invitation de M. de Rossi, quelques détails sur l'inscription nabatéenne, trouvée dans les environs de la Cité Sainte. Le P. Savi nous entretint des tablettes de Tell-el-Amarna, où il n'est nullement question, selon lui, des Juifs; le R. M. Faberi, des nouveaux récits babyloniens du déluge; enfin j'ai parlé de l'Apologie d'Aristide publiée par M. Harris, en faisant ressortir les services qu'elle peut rendre à l'histoire du canon du N. T., et des fragments d'Héracléon édités par M. Brook. M. le Prof. Marucchi parla de la *cohors Augusta* nommée par saint Luc au ch. xviii des Actes. Le même jour, le T. R. P. Cozza apporta quelques témoignages anciens à l'appui de la vérité historique de l'occupation de la Terre promise par Josué; M^{re} Carini communiqua quelques notices historiques sur un codex du Vatican, déjà signalé par le prof. Guidi, contenant une version du Pentateuque en langue persane, version différente de la Waltonienne.

La question du déluge ayant été soulevée par M^{re} Lanotte qui voulut prouver par la géologie le fait biblique pris dans son sens le plus rigoureux, j'ai cru devoir la traiter à un point de vue plus large. Sans m'occuper de la géologie (qui peut bien nous révéler l'existence de plusieurs déluges *géologiques*, sans pour cela démontrer le déluge *historique* de la Bible), j'ai exposé les deux systèmes, semi-partialisme (partialisme topographique) et partialisme absolu (ethnographique); tout en laissant voir clairement de quel côté j'inclinai; j'ai voulu surtout revendiquer la liberté laissée sur ce point aux savants catholiques. L'abbé Vigouroux, présent, prit part à la discussion; il fit quelques réserves sur la thèse de l'abbé Motaïs, mais approuva mes conclusions au sujet de la liberté laissée par l'Église. Les rapports du récit biblique du déluge avec les légendes babyloniennes ont été largement traités par M. Faberi.

Ceci montre, je crois, comment à côté des comptes-rendus, le travail personnel n'a pas manqué dans notre société.

Quant aux conférences publiques, voici à peu près ce qu'en disait M. le secrétaire: « Je ne puis passer sous silence les conférences publiques tenues chez les PP. Barnabites. Afin d'en assurer le succès, de leur donner, avec l'unité du sujet, un intérêt et une utilité aussi grands que possible, le conseil en confia la charge aux PP. Semeria et Savi. Ils prirent pour thème les Évangiles. Le premier fit trois conférences sur les Synoptiques; le second, trois sur saint Jean. La méthode scientifique, le ton moderne, l'esprit de sage orthodoxie qu'ils surent unir dans le développement de leur sujet, attirèrent un auditoire cultivé et

non uniquement composé de catholiques. La *Cultura* publia chaque fois le compte-rendu détaillé de ces discours. »

Chez le professeur Marucchi, des leçons hebdomadaires d'Écriture sainte, d'hébreu et de grec biblique, furent données pendant sept mois.

Enfin, vu l'impossibilité de donner suite au projet d'une Revue biblique, on se contenta de publier dans les journaux quotidiens le compte-rendu des réunions et des conférences; tandis que la *Palestra del clero* imprime, avec le résumé des comptes-rendus des années précédentes, les conférences les plus intéressantes.

Rien de plus simple que l'origine de notre société. M. Marucchi, connu aujourd'hui en Italie et même à l'étranger par d'importants travaux, réunissait chez lui un petit groupe d'amis pour l'étude des principales langues modernes et de quelques langues orientales. Les Romains, avec cette gaieté qui leur est propre, avaient donné à de telles réunions le nom de *Cercle babélique*. On eut l'idée de transformer ce cercle en société biblique; M^{sr} Jacobini, actuellement nonce à Lisbonne, appuya le projet. On trouva bien vite un petit nombre de membres, et M^{sr} Carini, très au courant des études modernes, fut élu président. La société était ainsi fondée. Voilà trois ans qu'elle existe. Nous voulons espérer qu'elle ne mourra pas de sitôt. Le Cardinal Vicaire, avec la bonté qui le distingue, lui donna dernièrement encore des preuves de sa bienveillance. Il en félicita les membres, les encouragea, leur dit que le Saint-Père suivait avec intérêt les progrès de la Société. C'est d'ailleurs l'unique institution de ce genre existant en Italie, et nous souhaitons que le bon exemple soit contagieux.

*
* *

Je passe maintenant aux travaux. Je commence par les catholiques, examinant avant tout ceux qui revêtent un caractère général et représentent en quelque sorte l'enseignement donné dans nos séminaires.

Sous le titre de *Choix d'études bibliques*, le chanoine Berta publie ses leçons à la faculté théologique de Turin. L'année dernière, il a traité du Pentateuque (*Dei cinque libri mosaici. Torino 1892*). Il commence par établir l'existence historique de Moïse, soutient qu'on ne peut attribuer qu'à lui seul la composition du Pentateuque tout entier, combat diffusément les objections que l'on a coutume de faire contre l'authenticité et l'intégrité du livre; puis, passant au contenu, démontre successivement l'autorité historique et divine de l'œuvre mosaïque et

examine enfin quelques-unes des principales questions : cosmogonie, déluge, etc.

Le livre est clair, bien ordonné, composé avec goût et souvent avec critique; mais il a un défaut fondamental, celui de n'être pas assez moderne. Il est écrit comme on aurait pu l'écrire il y a cinquante ans : on y réfute longuement Voltaire, d'Astruc, Richard Simon; au contraire, dans la question si difficile de l'authenticité, on n'y trouve cités ni Graf, ni Reuss, ni Wellhausen, ni Kuenen; on n'exploite pas non plus les œuvres apologétiques et critiques des catholiques ou des protestants orthodoxes. Voilà pourquoi, tandis que des erreurs très répandues, des objections très fortes sont complètement négligées, on perd beaucoup de temps à combattre des objections, sinon mortes, du moins absolument vieilles. Est-il nécessaire, par exemple, de prouver aujourd'hui qu'au temps de Moïse on employait déjà l'écriture? Cependant on rencontre çà et là de bonnes observations. La question de l'inspiration me semble traitée avec une grande justesse de vue (p. 150). L'auteur reconnaît dans les livres saints la présence de défauts littéraires, et même d'imperfections (*mende*) scientifiques (en matière de sciences naturelles et profanes); mais je ne comprends pas pourquoi il refuse ensuite d'admettre la distinction dans l'Écriture Sainte entre l'élément divin et l'élément humain. Car cette distinction est à mon avis la seule juste, la seule vraiment fondée. Il faut toujours distinguer, dans l'Écriture, entre ce que Dieu a *fait faire* et ce qu'il a simplement *laissé faire* à l'homme. La détermination concrète de ces deux éléments est certainement très délicate; on doit l'aborder avec prudence, mais non pas en aveugle; être attentif, ne veut pas dire fermer les yeux à la lumière, méconnaître la réalité des faits.

Nous avons reconnu *a posteriori* que Dieu, pour tout ce qui regarde le style, la langue, la disposition des matières, a laissé l'auteur secondaire agir librement, parce que tout cela n'importait en rien à son but; nous avons même reconnu que Dieu n'a point voulu corriger les conceptions scientifiques des hagiographes; il les a laissé subsister avec leurs conséquences erronées, il a laissé les auteurs sacrés écrire conformément à elles, toujours pour la même raison. Le devoir de l'exégète, dans cette grave question, se trouve ainsi clairement déterminé : A) fixer avant tout le but de chaque livre, soit en général, soit dans ses diverses parties — travail qui se fait *a posteriori*; B) *a priori*, se demander si le but ainsi fixé est digne de Dieu (unique contrôle possible du résultat obtenu par le travail *a posteriori*); C) discerner ensuite, et cela devient chose aisée, les éléments divins et humains : tout ce qui était nécessaire pour que le livre obtint son but, c'est-à-dire pour qu'il

fût tel que Dieu le voulait, Dieu *l'a fait faire*; tout ce qui était indifférent à ce but, Dieu *l'a laissé faire*. — Car, comme l'a très bien observé le cardinal Franzelin, qui a traité cette question mieux que tout autre théologien, ce qui est défini, c'est que Dieu est l'auteur des livres saints non par lui-même, mais au moyen d'intermédiaires, ce qui veut dire qu'il les a *fait écrire*. Or, être ainsi l'auteur d'un livre exige une action exercée sur l'instrument, autant que cela peut être nécessaire pour qu'un tel livre réponde à l'idée, à la volonté de son vrai et principal auteur.

*
* *

Je devrais faire les mêmes observations sur le premier volume d'une introduction à la Sainte Écriture que M. l'abbé Cereseto, de Chiavari, est en train de publier (*Istituzioni bibliche, Chiavari 1892, vol. I*). Les 700 pages que j'ai sous les yeux sont consacrées à l'introduction générale. Les proportions de l'œuvre sont vastes, les matériaux abondants, l'orthodoxie de l'auteur irréprochable; il faut de plus tenir compte des fatigues de l'auteur dans une petite ville où les livres, surtout modernes, doivent être assez rares.

Ceci dit, j'avoue franchement que la méthode suivie par l'abbé Cereseto, soit dans la disposition générale de l'œuvre, soit dans les questions spéciales, ne me plaît pas toujours. Un tiers du volume est consacré à l'histoire du Canon; puis nous voilà plongés dans des discussions à perte de vue sur *l'intégrité, l'authenticité et la véracité* des livres saints. Or, moi, je donnerais la première place à l'authenticité, ou plutôt je laisserais de côté toutes ces questions dans une introduction générale. Moi..., c'est mal dit; les meilleurs auteurs ont agi et agissent encore de la sorte. Qu'il me suffise de citer *l'Introductio in U. T. LL. SS.* du P. Cornély.

En effet, à quoi bon ces traités généraux sur l'authenticité des livres saints? Ou bien on se perd dans des arguments à demi-philosophiques qui n'ont par conséquent aucune prise sur les esprits critiques, ou bien on s'arrête à des particularités qui trouveraient mieux leur place dans l'introduction spéciale à chaque livre.

J'ai rappelé d'autant plus volontiers l'exemple du P. Cornély, que M. Cereseto le connaît. Ainsi, dans la question du verset des trois témoins célestes (1. Joan., v, 7.), il suit parfaitement la discussion du savant P. Jésuite. M. Cereseto est peut-être le premier, en Italie, qui ait su abandonner la routine ouverte par le cardinal Franzelin, dans sa thèse sur l'authenticité de ce passage. Aussi, tout barnabite que je suis, je lui

pardonne, sans peine ses expressions peu correctes à l'égard du P. Vercellone qui n'en a pas moins le mérite d'avoir frayé la voie aux critiques postérieurs.

Malheureusement, l'abbé ne fait pas toujours preuve du même sens critique. Dans plus d'un cas, il appartient encore à cette école dont le plus illustre représentant fut l'abbé Moigno, qui, avec ses *Splendeurs de la foi*, a pu éblouir bien des catholiques, sans ouvrir les yeux, je crois, à beaucoup d'incrédulés. Voyez par exemple, quant à l'histoire : « la longue durée des antédiluviens (lit-on à la page 480), environ mille ans, est attestée par l'égyptien Manéthon, Bérosee de Chaldée, Moco, etc., etc., etc., de plus par Varron, Plin, Valère Maxime et d'autres » ; pourquoi ne pas ajouter : et par M. Cereseto ? L'auteur ignore-t-il donc qu'il ne suffit pas de répéter les affirmations d'autrui pour constituer un témoignage ? — Quant à la science : « L'histoire de la Création, écrite par Moïse, se trouve encore présentement en parfaite harmonie avec ce que la géologie a déduit de l'étude des couches sédimentaires et des restes organiques, soit animaux, soit végétaux, qu'elles contiennent. » M. Stoppani n'était pas de cet avis. Aujourd'hui, ceux-mêmes qui refusent d'embrasser l'hypothèse de l'allégorie, ne sont plus *concordistes* si outrés ; s'ils parlent d'accord entre la Bible et la science, c'est dans un sens plus général.

Dans la dernière partie de son ouvrage, M. Cereseto aborde le problème de l'inspiration. Il retourne à l'opinion de l'inspiration verbale. Je remarque cette particularité, parce que l'auteur n'est pas seul, parce que ce retour est de plus assez étrange après que le cardinal Franzelin, qui a cependant joui de tant d'autorité, exercé tant d'influence, s'était prononcé contre l'ancienne thèse. Cela vient, je crois, de ce que la question n'a jamais été bien posée. Ceux qui parlent de *l'inspiration verbale* et la soutiennent, adoptent une *formule* exacte ; mais ceux qui la nient disent, eux aussi, une *chose* juste. En effet, si le livre est inspiré, les mots qui sont une partie du livre doivent l'être aussi : affirmer l'inspiration verbale, c'est donc être dans le vrai. Mais lorsque nous nous demandons ce que signifie, ce que renferme dans son concept, l'inspiration ainsi comprise ; lorsque nous nous demandons si Dieu (en règle générale) a *fait choisir* les mots ou les a *laissé choisir* aux hagiographes, la réponse ne peut être douteuse. Et cela, remarquez-le bien, *a posteriori*. Car nous voyons que les mots, que le style même ne sont pas toujours ce qu'ils devraient être, si Dieu les avait *fait choisir*. Comprenez-vous Dieu *faisant choisir* une parole impropre, une phrase incorrecte, une expression vulgaire ? Tout cela il le permet, il le *laisse faire*, il ne le choisit pas ; *se habet permissive*. Cette constatation faite a

posteriori, nous voyons ensuite qu'elle ne s'oppose nullement au *concept dogmatique* de l'inspiration contenu dans ces mots : Dieu est l'auteur principal des livres saints. Le Pape ne cesse pas d'être l'auteur d'une lettre, alors même qu'il n'en donne que l'idée, laissant à son secrétaire le libre choix de la forme. L'exemple n'est pas tout à fait exact ; Dieu et le Pape ont une manière bien différente de communiquer l'idée d'un livre à l'homme qui le doit écrire ; mais il montre que l'un et l'autre n'en sont pas moins auteurs, tout en demeurant étrangers à la forme. Veut-on un exemple plus métaphysique ? L'acte humain, quel qu'il soit, est *a Deo* ; cependant les imperfections de cet acte ne viennent pas de Dieu, elles sont *ab homine*, de l'homme que Dieu *laisse* agir. Par conséquent, ceux qui nient l'inspiration verbale, non dans la *formule* adoptée, mais dans la *chose*, ont raison. L'erreur consiste à poser ainsi la question : Les mots sont-ils *inspirés* ? Le *livre* est inspiré ; le livre est, si je puis m'exprimer ainsi, une *œuvre multiple, un phénomène complexe*, comme la construction d'une maison. Demander si l'action qui *se termine* (*quæ terminatur*) au tout, a également lieu pour les parties, c'est absurde, comme il serait absurde de demander si l'architecte d'une maison a *bâti* les briques. Au sujet des éléments particuliers qui entrent dans la composition d'une *œuvre complexe, multiple*, la seule question possible est celle-ci : Que doit faire ou qu'a dû faire à leur égard celui qui est l'auteur du *tout, de l'ensemble* ? Que doit faire par rapport aux briques celui qui bâtit la maison ? Que doit faire par rapport aux mots l'auteur médiateur ou principal d'un livre ?

*
..

Il y a aussi quelques travaux sur des questions particulières.

Examinons en peu de mots les travaux du P. Paganelli, à qui l'originalité des idées a créé en Italie un certain renom. Le bon Père ne manque ni de talent, ni d'érudition, ni d'études ; ce qui lui fait absolument défaut, c'est le discernement scientifique. Lorsque, à l'occasion du jubilé sacerdotal du Saint-Père, il publia une œuvre colossale *La Cronologia rivendicata*, la *Civiltà Cattolica* en fit une critique qui lui sembla, à tort, trop sévère. Il répondit et s'attira une réplique. Il est bien loin, cependant, d'avoir abandonné les principes fondamentaux de sa critique ; il les a même repris et appliqués de nouveau dans ses œuvres : *Cronologia biblica e i fatti dei due Tobia* (1), la *Cronologia*

(1) L'occasion de ce travail lui a été fournie par une brochure érudite du P. Carlo Macchi J. S. sur la « *Cronologia biblico assira su i fatti dei due Tobia* ». Roma. Befani 1891.

romana. Voici quels sont ces principes : La Vulgate (ou mieux l'édition clémentine, car le P. Paganelli ne soupçonne même pas que l'ancienne Vulgate puisse différer çà et là de notre édition actuelle), est non seulement authentique, comme l'a déclaré le Concile de Trente, mais elle est aussi canonique(!)(*sic.op.cit.* p. 45); — en conséquence elle est infaillible même dans la chronologie (!) Les autres documents chronologiques, les monuments eux-mêmes doivent s'accorder avec elle ou bien être rejetés. Du reste, de monuments proprement dits, le P. Paganelli en connaît peu ou point, et dans sa réponse aux remarques de M^{gr} Carini sur sa *Chronologie romaine*, il élève cette ignorance à l'état de système; il proclame tout haut qu'il tient plus compte des auteurs anciens qui avaient sous les yeux les monuments épigraphiques et les comprennent, que des inscriptions qui nous sont parvenues et que nous ne comprenons plus (!!!) On prévoit facilement toutes les conséquences de pareils principes. Il me suffit de rappeler, à titre d'échantillon, que l'édit de Cyrus en faveur des Juifs (Esdr. I, 1) est placé en 453, lorsque le pauvre Cyrus était mort depuis plus de cinquante ans!

A la lecture de principes et de conclusions si étranges, un sourire vient naturellement sur les lèvres; mais lorsqu'on voit de tels principes impudemment débités au nom de la foi, le sourire fait place à un cri de légitime indignation. Heureusement des livres de ce genre ne tombent jamais entre les mains des rationalistes, qui y trouveraient une belle occasion de rire à nos dépens. Ce que je regrette, c'est que ces idées, couvertes du manteau de l'orthodoxie, finissent toujours par s'infiltrer, par pénétrer dans les cercles peu instruits, non sans préjudice pour la science catholique.

Passons à des choses moins singulières.

Parmi les conférences lues l'année dernière à l'Académie romaine de religion catholique, plusieurs roulèrent sur des questions bibliques. Deux d'entre elles, ont été publiées.

M. Marucchi a parlé de la disette biblique d'après une nouvelle inscription égyptienne (Roma. Tip. Sociale 1892). Personne n'ignore le bruit que fit la publication de M. Brugsch (Die biblischen sieben Jahre der Hungersnoth nach dem Wortlaut einer altägyptischen Felsen-Inschrift) au sujet de la découverte de M. Wilbour. On crut y voir la preuve monumentale de la disette de sept années, arrivée au temps du patriarche Joseph et racontée dans la Genèse. Or, le savant égyptologue examine d'abord attentivement le texte, puis il montre « que ce serait commettre une grave erreur d'attribuer à l'inscription de Sehel une valeur historique qu'elle n'a pas; son contenu est évidemment légendaire; il n'est même pas possible d'admettre qu'elle soit la reproduc-

tion, la copie d'un document contemporain au personnage dont il y est fait mention. » Mais si récente qu'elle soit (elle est de l'époque des Ptolémées), l'inscription renferme une légende certainement populaire alors, légende regardée comme très ancienne, et que l'on *peut* prendre, non sans quelque probabilité, pour un souvenir, déformé par le temps, de la disette dont parle la Genèse.

Nous ne sommes donc pas en face d'une preuve historique, mais d'une confirmation purement conjecturale du fait raconté dans la Bible. Peut-être même l'auteur a-t-il trop accentué la valeur de cette confirmation. Je dis cela, parce que, une fois entrés dans le domaine de la critique historique, c'est notre devoir de nous y comporter en critiques. Or bien peu de critiques, j'en suis convaincu, seront disposés à donner beaucoup de poids à une tradition postérieure d'environ vingt siècles au fait, à l'appui duquel on la cite et ne présentant avec lui qu'une ressemblance faible et assez vague (si l'on excepte le nombre 7).

Moi aussi, j'ai fait imprimer ma dissertation « *Sul probabile punto di partenza delle settimane danieliche* (Roma. Befani 1893) », et me voilà maintenant dans l'obligation de parler de mes propres travaux. Cependant, je puis le faire sans crainte, n'ayant à en dire ni trop de bien, ni trop de mal. La partie négative du travail est peut-être la meilleure; je regarde surtout comme évidente la réfutation de ceux qui placent le point de départ des mystérieuses semaines à la vingtième année d'Artaxerxès Longuemain, anticipant ainsi sur l'année 465 av. J. C. ou la mort de Xerxès, comme fait Hengstenberg, ou le règne d'Artaxerxès son fils comme font les partisans de l'opinion du P. Peteau. Ce que j'ai dit pour fixer à l'an VII d'Artaxerxès Longuemain ce même point de départ, ne me semble plus aussi certain qu'au moment où j'écrivais ma dissertation. J'ignorais alors les subtiles et ingénieuses conjectures de Woonaker sur l'époque où vécut Esdras. Maintenant, je le vois bien, pour pouvoir être soutenue encore, ma thèse aurait au moins besoin de nouveaux et plus solides arguments. En tout cas, si les conjectures de Woonacker sont réellement fondées (et des critiques de valeur comme le P. Corluy et l'abbé Loisy les admettent), mon travail pourra toujours servir à faire oublier l'an XX d'Artaxerxès, ou l'année 513, selon l'étrange hypothèse de l'abbé de Moor. On devra plutôt recourir à l'opinion de M. Godet, qui dans ces soixante-dix *semaines*, voit désigné d'une façon large et approximative un espace de cinq siècles. Il serait désirable que quelqu'un abordât le problème sous ce nouveau point de vue.

Dans deux appendices, ajoutés à ma dissertation, j'ai examiné la

tradition historique des Pères sur l'année de la mort de J. C., et cherché à éclaircir, en recueillant les matériaux dispersés çà et là dans les ouvrages des autres, le problème du jour de la mort du Sauveur. Mes conclusions sont : 1° que la tradition des Pères n'existe pas, contrairement à ce qu'affirme le P. Patrizi. 2° Que J. C. mourut le 14 Nisan, veille de Pâques et non le 15.

*
* *

M. le docteur Mercati vient de publier une étude intitulée : « *L'età di Simmaco l'interprete, e S. Epifanio.* » (Modena e Friburgo in B. 1893). C'est un de ces travaux comme notre clergé n'a guère l'habitude d'en produire, et l'auteur est d'autant plus digne d'éloges qu'il le composa durant son service militaire, c'est-à-dire à une époque où il ne devait avoir en abondance ni livres ni loisirs. M. Mercati possède, ce qui n'est malheureusement que trop rare parmi nous, une culture moderne; il joint l'esprit critique à l'érudition, ne se contente pas des affirmations, mais remonte aux sources, les étudie, les pèse, les examine à fond. Modestie et loyauté, donnant comme certain ce qui est certain, comme douteux ce qui est douteux : voilà les qualités que l'on relève en lui et que je me plais à faire ressortir, parce qu'il est jeune, doué d'un riche talent et faisant concevoir de belles espérances pour la science catholique italienne de l'avenir.

Il est aujourd'hui communément admis, parmi les critiques, que la traduction de Symmaque sous Septime Sévère est postérieure à celle de Théodotion sous Commode. L'accord de tous, sur ce point, est d'autant plus fort qu'il date de Montfaucon et s'appuie sur son autorité. Field et Cornely ne font qu'en reproduire la pensée et les arguments. Saint Épiphane, il est vrai, dans son livre *de Ponderibus et mensuris* affirme précisément le contraire. Mais l'autorité de saint Épiphane, surtout celle de son livre sur les poids et mesures, est aujourd'hui discréditée, le passage qui regarde la chronologie des deux interprètes plus discrédité encore. — En effet, sans parler de ses grossières erreurs sur la chronologie des empereurs romains (Caracalla confondu avec Marc-Aurèle, le règne de celui-ci réduit à 7 années), saint Épiphane se contredit lui-même, du moins on le pense, dans ce qu'il nous affirme de Symmaque et de Théodotion; car il place Symmaque sous Sévère (c'est-à-dire, selon l'interprétation commune, sous Septime Sévère) et Théodotion sous Commode, tout en considérant Symmaque antérieur à Théodotion. Or, il est évident que les

données chronologiques conservées par saint Épiphane se trouvent en contradiction avec l'antériorité attribuée à Symmaque. De ces deux affirmations, l'une doit être rejetée. Il semble plus raisonnable de renoncer à l'antériorité; car saint Épiphane a très probablement puisé ses données *chronologiques* à des sources certaines, tandis que l'antériorité de Symmaque a pu lui être inspirée par la disposition des versions dans les Hexaples, disposition qu'il croyait naturellement conforme à l'ordre chronologique. C'est basé sur ce raisonnement que Baronius rejeta le témoignage de saint Épiphane. Après lui, on trouva d'autres arguments pour appuyer l'ordre : Théodotion-Symmaque.

Mais laissons ceux-ci de côté pour un moment; l'argument fondamental est-il solide? Saint Épiphane se contredit-il réellement? La contradiction naît d'une supposition arbitraire. On affirme que saint Épiphane plaçait la version de Symmaque sous Septime Sévère. Or rien n'est moins prouvé, comme Peteau et après lui Tillemont l'avaient déjà fait observer; comme il résulte clairement d'ailleurs de l'examen attentif du texte de saint Épiphane. Au chapitre xvi de l'opuscule cité, le saint Docteur dit, il est vrai, que la version de Théodotion fut faite sous un « Commode II, successeur immédiat de Lucius Aurelius (c'est-à-dire le Commode de nos histoires, successeur de Lucius Verus, collègue de Marc-Aurèle); mais, selon lui, celle de Symmaque est antérieure et fut publiée sous un « Sévère » qui doit être Marc-Aurèle-Sévère. En effet, c'est peut-être bien ce Sévère qu'il faut lire dans les mots M. A. *Suer* (Σουηρ) du texte actuel, corruption manifeste d'un des noms que porta certainement M. Aurèle. M. Mercati le prouve au moyen d'une inscription grecque trouvée à Pompeiopolis; il s'étudie également à rétablir dans sa forme primitive et authentique le passage regardant Symmaque et Théodotion du chapitre xvi, aujourd'hui étrangement déformé, et bien qu'aidé uniquement des secours fournis par la critique interne, je crois qu'il y réussit assez bien. — M. Mercati recherche ensuite l'origine historique de l'identification du Sévère d'Épiphane antérieur à Commode avec Septime Sévère, identification dont se sont faits forts les modernes pour rejeter l'autorité du saint Docteur. Le premier qui y tomba fut Jordanès, qui cependant retint encore l'ordre : Symmaque-Théodotion. Bientôt une logique plus élémentaire poussa Isidore de Séville à troubler davantage cet ordre, à lui se joignit le chron. Alex.; leur opinion a fait fortune dans le monde moderne.

Enfin, M. Mercati discute les arguments allégués par les modernes contre l'affirmation de saint Épiphane — le silence d'Irénée au sujet

de Symmaque, l'autorité de saint Jérôme et d'Eusèbe — puis, après avoir montré la probabilité intrinsèque de l'ordre d'Épiphane (Sym.-Th.), il conclut que l'autorité d'Épiphane est la plus ancienne, qu'elle ne contient aucune contradiction soit apparente, soit réelle, que le désaccord de l'antiquité dérive d'une fausse interprétation de ses paroles. En somme M. Mercati retourne à l'opinion du Père Peteau, ou mieux à celle de Tillemont; ce n'est pas sans honneur pour lui, mais c'est aussi une gloire pour ces deux sommités de la science française au dix-septième siècle. Pourquoi la voie ouverte par la grande école critique française du dix-septième et dix-huitième siècle a-t-elle été abandonnée? L'heure d'y rentrer ne serait-elle pas enfin venue?

*
* *

M. Mariano, professeur à l'Université de Naples, est bien loin d'être rationaliste; mais il n'est pas non plus un catholique; arrêté, peut-être, parce qu'il ne distingue pas assez l'institution d'avec les hommes qui la représentent. De temps en temps il publie des travaux empreints de profondeur et d'originalité. C'est qu'il n'aime pas se perdre dans la recherche, l'étude, la discussion minutieuse et étendue de ce que l'on a pu écrire sur le sujet qu'il traite; il préfère se recueillir, méditer; ce qui le préoccupe dans les livres qu'il étudie, ce ne sont point les circonstances extérieures, mais l'esprit interne. Ainsi il nous a donné l'année dernière une brève et belle étude sur l'Évangile de saint Jean. Il parle peu de l'état présent de la critique, surtout allemande, par rapport aux quatre évangiles, du temps et du lieu de sa composition; mais ce qu'il dit, est substantiel. « Rien de plus hasardé, affirme-t-il (p. 8), que de supposer que le quatrième évangile n'ait point été composé avant la moitié du deuxième siècle. Car on rencontre des traces certaines de son existence en un temps non moins ancien que pour les synoptiques », dans saint Irénée, dans saint Justin, surtout dans les écoles gnostiques. On objecte qu'il y a dans le quatrième évangile des allusions aux controverses pascales du deuxième siècle, il doit donc leur être postérieur. Mais en réalité c'est le quatrième évangile qui donna lieu à ces controverses à cause du jour auquel, contrairement aux synoptiques, il reporte la mort de J. C.

L'auteur croit à une opposition réelle entre les synoptiques et l'évangile de saint Jean sur ce point; peut-être, en y réfléchissant mieux, aurait-il vu que la contradiction n'est qu'apparente. En tout cas, dans la controverse pascalle du deuxième siècle entre les églises d'Orient

et celles d'Occident, les premières se prévalaient d'une tradition attribuée à saint Jean et non de l'évangile qui était plutôt favorable à la coutume occidentale. J'ai dit [la controverse pascalle] *entre l'Orient et l'Occident*, car, au deuxième siècle même, les églises d'Orient eurent aussi entre elles une controverse. Voilà ce que l'auteur n'a pas suffisamment mis au clair dans les pages 11-15 de son travail.

Sur l'originalité du λόγος de saint Jean comparé au λόγος de Philon, M. Mariano a de bonnes observations. On lui a déjà fait remarquer qu'il pouvait faire ressortir davantage le rapport qui existe entre le logos de Jean et la *memera* judaïque. Il a raison de considérer le quatrième évangile comme une histoire, où domine, bien plus que dans les synoptiques, l'idée christologique.

Saint Jean est-il personnellement l'auteur du quatrième évangile? M. Mariano n'ose pas l'affirmer; mais si le livre n'est pas de l'apôtre lui-même, il est certainement d'un de ses disciples. C'est assez pour en établir l'autorité historique. Cela suffit-il pour l'orthodoxie? J'ai déjà exposé mes vues à ce sujet; en tout cas ce n'est pas assez pour l'histoire. Sur ce point, la tradition est ancienne et claire; la critique interne aboutit à des conclusions identiques. Quant à la différence de forme, à l'opposition d'esprit entre le quatrième évangile et l'Apocalypse, M. Mariano ne les reconnaît pas assez fortes (p. 18) pour empêcher d'attribuer ces deux écrits au même auteur.

Considéré dans son ensemble, le livre de M. Mariano produit une bonne impression. Il nous met en face d'une forte intelligence qui cherche loyalement la vérité. Avec de tels hommes, on finit toujours par s'entendre.

*
**

M. David Castelli, professeur d'hébreu à l'*Istituto superiore di studi* de Florence, a publié de 1866 (L'Ecclesiaste. — Pisa, Nistri), à 1888 (Storia degli Israeliti. Milano-Hoepli) plusieurs ouvrages (Il Messia secondo gli Ebrei. — Della poesia biblica. — La profezia nella Bibbia, etc.) où il se montre rationaliste convaincu. Tel il apparaît encore dans son *étude exégétique sur le Cantique des cantiques* traduit et annoté par lui (Florence, Sansoni, 1892). Mais M. Castelli est un savant; et la science seule le conduit souvent à des conclusions très justes, d'autant plus précieuses qu'elles se trouvent parfois en opposition directe avec ses principes rationalistes.

Il combat tout d'abord l'interprétation allégorique, parce que rien,

dans le texte, ne semble l'autoriser; il y a même çà et là des particularités qui l'excluent. En effet, un écrivain religieux qui voudrait représenter l'union d'Israël avec Iahweh ou de Jésus-Christ avec son Église sous le symbole de l'amour réciproque d'un homme et d'une femme, devrait nécessairement « idéaliser cet amour... Or, on a beau s'ingénier, le Cantique des Cantiques n'offre que des images empruntées à la beauté du corps » (page 9-10). Ces raisons, et d'autres encore, développées par M. Castelli peuvent valoir contre ceux qui, niant tout sens propre, ne veulent reconnaître dans le Cantique qu'une pure et simple allégorie de l'amour divin. C'est là sans doute un des systèmes orthodoxes, mais il n'est pas l'unique, ni peut-être le meilleur. Ses derniers défenseurs, le P. Gietman et Mgr. Meignan sont contraints, l'interprétation littérale une fois rejetée, de recourir à une allégorie dont on ne trouve dans le texte aucun indice suffisant et condamnée par cela même à flotter dans l'incertain. De là cette variété dans les explications et le caractère un peu arbitraire et subjectif de chacune d'elles. Au contraire, une autre école également orthodoxe admet un sens littéral humain et un sens typique divin. De ce sens typique, il n'est aucunement nécessaire de rencontrer aujourd'hui les traces dans le livre; l'auteur lui-même pouvait très bien ne pas en avoir conscience. Ne suffit-il pas que l'Esprit-Saint ait voulu l'exprimer au moyen des choses dites par l'auteur secondaire, que celui-ci en fût conscient ou non? A nous c'est la foi, et dans le cas présent, la divinité du livre et la tradition qui nous le dévoilent; rien ne nous oblige à donner des preuves directes de notre croyance sur ce point; il suffit que la science ne trouve rien à y opposer. Or cette opposition n'existerait que dans le cas où le livre, interprété littéralement, aurait une signification indécente, honteuse. Que Dieu voulant nous insinuer l'amour dans ce qu'il y a de plus noble, de plus élevé, ait eu recours à l'image d'un amour indécent ou coupable, voilà ce qui répugne, ce que nous ne pouvons admettre. Mais la science scripturaire, même la plus indépendante, est bien loin d'avoir trouvé dans le Cantique une indécence quelconque; bien plus, elle affirme, par la bouche de M. Castelli, que le Cantique des Cantiques n'est point un épithalame immoral, « un poème érotique dans le mauvais sens de la parole, mais simplement un chant d'amour, en tant que l'amour est voulu par la nature, permis par la morale » (p. 55).

Mais le Cantique, en lui-même, qu'est-il? Est-ce un recueil de chants, un drame, ou quelque chose d'autre? On sait combien de questions ont été faites, de discussions entamées, d'hypothèses émises sur ce sujet, pendant ces dernières années. Les uns ont voulu briser, les au-

tres trop restreindre l'unité du livre. M. Castelli s'éloigne autant de ceux-ci que de ceux-là. Selon lui, l'unité d'auteur (contre ceux qui ont conçu le Cantique comme une anthologie erotico-lyrique) et l'unité du plan (contre ceux qui l'ont conçu comme un recueil de chants, sans autre lien que l'inspiration amoureuse propre à chacun) ne peuvent être mises en doute. Il s'arrête seulement à combattre ceux qui veulent voir dans notre Cantique un drame régulier. Contre les formes diverses de cette hypothèse, on peut observer que pour « l'admettre et l'expliquer il faut supposer, imaginer bien des choses qui ne sont nullement contenues dans le poème lui-même ». Il m'est impossible de suivre l'auteur dans la discussion qu'il fait de chacune des formes principales; mais ses objections contre la théorie de M. Renan (qui fait entrer on ne sait comment, dans le harem de Salomon, le pasteur épris de la jeune fille qu'on y a violemment renfermée) peuvent encore intéresser les lecteurs français qui n'ont point perdu le souvenir de l'infortuné incrédule et de ses œuvres. Ce qui achève d'exécuter l'hypothèse du drame, c'est que, dans le Cantique des Cantiques, il n'y a pas ombre d'action : on n'y trouve qu'une série de dialogues unis entre eux sans autre lien que celui de la succession.

Vient ensuite une analyse très soignée du Cantique, faite, bien entendu, au point de vue du sens littéral. La division par chants diffère peu de celle du P. Gietman (Paris 1890). A remarquer la transposition des versets 11-14 du ch. viii, bête noire des interprètes; des versets 11-12 après i, 6; des versets 13-14 après v, 1. Le poème finit au chap. viii, 10. Mgr Meignan va plus loin encore que M. Castelli, et fixe au verset 7 la *clausula et finis cantici* (Salomon, p. 544).

De son analyse M. Castelli tire les conclusions suivantes : a) que les vrais et uniques interlocuteurs du poème sont la Shulammite et le pasteur, son amant; b) qu'en outre, quelques femmes de Jérusalem (v, 9; -vi, 1) et les compatriotes de la Shulammite ou du pasteur ajoutent seuls (viii, 5) quelques paroles; c) que dans certaines parties le dialogue, au lieu d'être direct, est rapporté par l'un des interlocuteurs (ii, 10, 15; v, 2) sans que l'on puisse dire cependant que cela arrive toujours; d) que la scène du dialogue est généralement à Jérusalem; celui du ch. ii, 8-17 semble se passer dans le pays natal des deux amants où a certainement lieu le dernier, viii, 5-16. On a voulu déterminer ce pays natal en considérant la parole *shulammite* comme une dénomination locale, dérivant de Shunem (selon la leçon grecque : *ἡ Σοῦναμις*) ou de Shalem (Jerushalmita). M. Castelli n'accepte point ces étymologies; shulammite est, selon lui, un nom de qualité; il signifie

« la parfaite, l'intègre, ou, conformément à un autre sens de la même racine, celle qui possède, qui produit la paix, le contentement ». Il n'accepte pas non plus l'opinion reçue assez communément aujourd'hui sur l'origine septentrionale du Cantique. Les mœurs, hélas! étaient aussi corrompues au nord qu'au midi de la Palestine, et la voix sévère des prophètes, de ces *censores morum*, dut se faire entendre d'une part comme de l'autre.

Mais si tout cela cadre parfaitement avec les opinions des catholiques, il n'en est pas ainsi de ce que M. Castelli soutient sur l'auteur et l'âge du livre. Il refuse absolument d'admettre que l'auteur en soit Salomon. Car, s'il est vrai que ce roi ne figure jamais comme interlocuteur dans le cours du poème, on y parle huit fois de lui (I, 4. 5. 12; III, 7. 9. 11; VIII, 11-12) : trois fois seulement pour décrire sa splendeur, une fois par simple similitude, mais les quatre autres fois avec dédain, sinon avec mépris, et jamais auteur, bien moins encore Salomon, n'eût parlé de soi de la sorte (p. 47). Cet argument, comme on le voit, découle naturellement de l'exégèse adoptée à l'égard du poème entier, surtout de certains passages particuliers.

M. Castelli ne croit même pas qu'il soit de peu postérieur au grand roi; car, nonobstant l'allusion au roi de Tirza, on rencontre dans le Cantique des néologismes et des aramaïsmes qui ne nous permettent pas de remonter au delà de la captivité de Babylone. Il combat, cependant, l'idée de Gratz, à savoir, celle d'une influence hellénique, lorsqu'au contraire, le défaut absolu de grécité est précisément un motif pour fixer sa composition antérieurement à la chute de la domination persane. Je ne puis discuter ici les principes et les faits sur lesquels s'appuient les conclusions de M. Castelli. Il est toutefois à souhaiter qu'ils soient un jour soumis à une discussion scientifique et loyale, sans exagérer, ni atténuer la force des arguments linguistiques, auxquels on a recours pour déterminer l'âge de notre livre.

Je n'ajouterai rien de la traduction; elle m'a généralement paru fidèle à la lettre, sinon toujours à l'esprit du texte.

Je me suis trop arrêté peut-être sur ce petit ouvrage. Mais si petit qu'il soit, il n'est pas sans importance : d'ailleurs, dans le champ du rationalisme, c'est le travail le plus sérieux que je connaisse, et même l'unique travail sérieux qui ait paru en 1892.

*
* *

Le sénateur Negri n'est pas un savant de profession : toutefois son esprit est fin et son érudition très étendue. Vers la fin de l'année

dernière, il a songé à réunir en deux volumes quelques articles qu'il avait publiés sur des journaux et des revues. Parmi eux, deux seulement se rattachent à nos études, non pas à cause des nouvelles connaissances qu'ils nous apportent, mais parce qu'ils témoignent de l'état d'esprit de plusieurs vis-à-vis de la Bible.

Le premier est une conférence faite à des dames dans la grande salle du Collège romain. La pensée qu'il y développe est la suivante : Si un Chaldéen, rendu à la vie, se mettait aujourd'hui à parcourir les lieux où se développe notre civilisation, il trouverait les choses changées de manière à ne pouvoir plus y reconnaître ni son monde, ni son humanité. Mais si on conduisait ce même Chaldéen dans une classe primaire assister au cours d'histoire sainte fait par une de nos maîtresses, il pousserait un cri de stupeur en apprenant que cette maîtresse enseigne encore aujourd'hui exactement les mêmes choses que lui enseignaient il y a plusieurs milliers d'années les prêtres du dieu Bèle ou les prêtresses de la déesse Istar. En effet, le récit biblique du déluge, ainsi que celui de la création du monde, est le même que nous lisons sur les monuments de l'Assyrie; et ce n'est pas tout : puisque ceux-ci sont plus anciens, le récit biblique n'est plus qu'une transformation en sens monothéiste de la légende assiro-babylonienne. Cette transformation, pour se conformer à l'idée hébraïque d'un Dieu souverain universel, donna le caractère d'un châtiment général à ce qui n'était pour les Assyriens qu'un cataclysme local. Dans ces proportions, le déluge devient un miracle colossal. Un miracle, ou un ensemble de miracles, tel qu'il faut le supposer, quand on admet un déluge absolument universel suivant le récit biblique, est-il possible, est-il même croyable? M. Negri ne se prononce pas et charge de répondre à cette question un croyant et un incrédule. Celui-ci a beau jeu, justement parce que le premier a pris, ou il s'est vu forcé à prendre, une position fausse.

On ne peut pas accuser M. Negri de mauvaise foi, parce qu'il y a, même de nos jours, des auteurs catholiques partisans résolus de l'universalité du déluge. Seulement peut-on lui faire une faute d'ignorer qu'il y en a aussi qui la nient. Ces derniers lui semblent peut-être en contradiction avec le texte sacré. Mais une petite distinction serait ici à-propos. Certainement, rien ne nous défend de penser, et quelques arguments nous obligent peut-être à admettre, que l'auteur, quel qu'il soit, des chapitres de la Genèse où l'on raconte le déluge (chapitres qui peuvent très bien être antérieurs à Moïse) croyait que le déluge se fût étendu à toute la terre ou plutôt qu'il ne se fût point borné à une seule partie, et cela parce que, la région inon-

dée étant pour lui la seule connue, il l'identifiait avec toute la terre. Ainsi, lorsque S. Luc appelait *πάσα οἰκουμένη* l'empire romain, nous sommes parfaitement autorisés à supposer qu'il considérait comme identiques, ou peu s'en faut, les limites de la terre et celles de l'empire. Mais justement à cause de cet état de connaissances géographiques très imparfaites où l'on est contraint de supposer l'historien du déluge, on ne peut pas donner à ses expressions toute la valeur objective, que, prises en elles-mêmes, elles contiennent. Or si, vu les connaissances géographiques limitées, imparfaites de l'hagiographe, il faut voir dans l'*omnis terra* les seules parties de la terre connues par lui, il n'y a pas de raison pour se refuser à restreindre aussi l'*omnis homo* à cette partie d'hommes qu'il connaissait et qu'en historien il avait devant ses yeux. En effet, il est arbitraire de penser, avec les sémi-partialistes, que le genre humain, après peut-être plus de deux mille ans d'existence, se trouvât encore campé dans un petit coin du globe. Sur cette seconde question les catholiques ne sont pas d'accord, c'est vrai; mais il n'est point permis d'imputer à la foi le sentiment de quelques-uns, même lorsque ces quelques-uns sont la plupart.

En attendant, cette conférence de M. Negri, prononcée devant un nombreux auditoire, imprimée dans notre revue scientifique la plus répandue et maintenant réimprimée dans ce livre, fera du mal, et prouve, il me semble, la nécessité que nous, catholiques, nous nous appliquions avec largeur de vues et une rigueur toute scientifique à résoudre les grands problèmes de la Bible. Car au sujet du déluge, de la cosmogonie, etc., tout n'a pas encore été dit, ni prouvé, ni scientifiquement réfuté. Le récit du déluge est-il vraiment la fusion de deux récits différents comme le veut M. Negri et comme quelques catholiques l'affirment avec lui, ou une narration unique? Quel est le rapport qui existe entre le récit biblique et la légende sémitique? Et quels sont les éléments réellement historiques du récit? Quelle sont les expressions d'une science encore jeune? Les *cataractes du ciel* sont certainement l'une de ces expressions : à côté de celle-ci pourquoi n'en rencontrerions-nous pas d'autres?

De semblables questions ne sont pas inutiles et de leur solution dépend en grande partie la victoire de la foi sur l'incrédulité : autant bien entendu, que cette victoire par une bienveillante condescendance de Dieu peut être le prix de nos efforts. Car aujourd'hui le danger pour la foi, non pas objective mais subjective, vient de la Bible devenue l'arsenal favori où l'incrédulité va chercher ses armes.

Un autre essai de M. Negri sur Renan nous le fait constater. Et c'es

de là que ressort pour nous l'intérêt très grand, à mon avis, de cet essai, qui met le doigt sur une plaie vive et profonde de notre société. Dans celle-ci les esprits cultivés et honnêtes ne font pas défaut et nous les voyons bien disposés à reconnaître les charmes de la morale catholique, bien qu'ils ne trouvent pas toujours la force de l'appliquer. Peut-être ne rencontrent-ils pas beaucoup de difficultés du côté métaphysique et strictement dogmatique du système chrétien, et cela parce que, faute d'une métaphysique à eux, il leur devient facile d'en accepter une, n'importe laquelle. Mais les obstacles commencent, quand il s'agit du fait chrétien dont l'acceptation forme le *substratum* de la foi. C'est là le chemin où Renan perdit la foi et la fit perdre à beaucoup d'autres.

J'aimerais que tous ceux qui s'occupent de polémique, non par passe-temps ni par vaine gloire, mais poussés par le désir sincère d'aplanir les voies de la foi chrétienne à ceux qui les ont quittées, s'inspirassent de l'ordre d'idées que M. Negri expose dans son essai sur Renan. Une nouvelle science vient de naître, ou, pour mieux dire, une nouvelle méthode, la méthode *critique*, comme au seizième siècle était née la méthode *expérimentale* et au treizième la *philosophique*. Chaque naissance de méthode marque une crise pour la foi. Dans ces crises les uns perdent la foi, d'autres voulant la sauver, s'appliquent à étouffer les sciences, entreprise impossible si jamais elle était utile; un petit groupe de nobles esprits, méconnus maintes fois par leurs contemporains, cherchent à harmoniser la foi avec ce que cette méthode renferme de vrai. Tout n'est pas faux dans la méthode critique : nous l'employons continuellement avec tous les livres. Pour ce qui est des livres saints, n'envisageant que leur caractère humain et non l'origine divine, il n'y a pas de raison pour nous refuser de l'appliquer ou d'en appliquer une autre. Est-ce qu'en fait de théologie on emploie une autre logique que celle de la philosophie? L'absolue diversité de style dans des formes déterminées suffit pour montrer que deux livres profanes n'appartiennent point à un même auteur; pourquoi ne devrait-elle plus suffire, si le même cas se vérifiait pour deux livres saints?

Hélas! je m'aperçois que je me suis un peu éloigné de mon chemin; mais nous autres Italiens, nous avons un proverbe : *la lingua batte dove il dente duole*.

Ce que j'ai dit du livre de M. Negri m'amène à parler des travaux sur la Bible parus dans nos Revues. Il y en a peu; cependant çà et là, il y a du bon à glaner.

Dans la *Civiltà Cattolica* le savant P. de Cara continue ses études

« sur les Hittim ou Héthéens et leurs migrations ». Ces études ont, dans l'intention de l'auteur, une relation avec la Bible; car dès le commencement (15 mars 1890) il se proposait de démontrer que « historiquement parlant et non dans un sens vague et indéterminé, mais propre et réel, le nom de Kitthim de la prophétie de Balaam (Num. xxiv, 24) se rapporte à l'Italie ». Toutefois, si le but du P. de Cara est biblique, ses recherches ont un caractère essentiellement historique. A travers le vaste domaine de l'art, de la topographie, de la géographie d'un grand nombre de contrées de l'ancien monde (Asie Mineure, îles de la Méditerranée orientale, Grèce), il recherche les traces du peuple héthéen pour montrer combien en furent *vastes* les émigrations, et comment elles s'étendirent jusqu'en Italie. C'est précisément à l'Italie qu'il arrive dans le dernier numéro que j'ai sous les yeux (21 janv. 1893). — Étranger aux recherches d'histoire ancienne, je ne puis prononcer ici qu'un jugement de bon sens. Certainement l'hypothèse du savant jésuite est neuve et hardie; mais il serait difficile, je crois, de la soutenir avec un plus riche bagage d'arguments. D'ailleurs il serait à désirer que cette hypothèse fût discutée, même en Italie; car c'est en avançant des hypothèses et en les discutant que l'on fait progresser la science.

Là même revue publie de temps à autre les recensions des principales œuvres catholiques, italiennes ou françaises, relatives à la Bible, mais elle ne se propose pas de tenir ses lecteurs au courant du grand mouvement qu'ont pris, de nos jours, les études bibliques.

La *Rassegna Nazionale* publie, elle aussi, des articles sur des questions bibliques. Les plus importants sont sans aucun doute ceux qui forment la troisième partie de la grande œuvre de l'abbé Stoppani sur l'Hexaméron. Sa renommée comme géologue me dispense de le faire connaître; le clergé italien a perdu en lui une de ses illustrations scientifiques et la géologie un de ses plus vaillants représentants parmi nous. L'œuvre que publie la *R. N.* est donc une œuvre posthume, ce qui explique plusieurs de ses défauts. Cette troisième partie roule « *sul significato generale esegetico della Cosmogonia mosaica.* »

M. Stoppani examine d'abord les incohérences qui dérivent de l'interprétation historique du premier chapitre de la Genèse; il combat les tentatives faites pour sauver le caractère historique du récit en donnant aux mots un sens forcé ou en accordant trop peu aux découvertes scientifiques modernes. Il observe ensuite que l'expression *cælum et terram* du premier verset implique la totalité des êtres; que la parole *cælum* en particulier désigne nécessairement les *astres*, ou bien alors doit signifier le *néant*. A vouloir considérer comme

historique. la succession tracée par la Genèse, on a donc d'abord la première incohérence d'une création du *néant*, ou d'une création (au 4^e jour) de choses qui existaient déjà (dès le commencement). — D'autres incohérences, toujours dans l'hypothèse d'une interprétation historique, naissent de la place occupée par le soleil dans la chronologie de la création (2^e num. de Janv. 1892). S'il y a eu dans la production divine des choses un ordre chronologique, celui-ci a dû suivre l'ordre dynamique; à moins que l'on ne veuille supposer la nature placée dès son origine dans un état, dans un ordre surnaturels. (Suarez, tract. de op. sex dierum « semper in illo principio persistimus quod Deus in principio nullas res supernaturali, monstruoso aut miraculoso modo condidit »). Cela supposé, la lumière avant le soleil, c'est absurde; absurde aussi la terre avant le soleil, surtout si l'on admet que cette terre était végétale. Car la lumière créée au deuxième jour, n'est pas une lumière quelconque, mais précisément celle qui forme le jour, qui le distingue des ténèbres de la nuit.

Mais la plus grande des incohérences est celle d'un monde, y compris l'homme, créé en six jours ordinaires, ce qu'il faudrait pourtant admettre si l'on veut regarder notre chapitre comme historique. En effet, la parole *yom* doit être interprétée ici dans le sens commun, naturel de *jour*, car ainsi le veulent a) le contexte; b) l'accord de tous les exégètes anciens, y compris saint Augustin qui, nonobstant le sens symbolique donné à la parole *yom*, vu l'instantanéité de l'acte créateur, n'a jamais douté que *yom* (dies) en cet endroit ne signifiat proprement jour, et a bien moins encore songé à des époques: c) le *vespere* et *mane* de chaque *yom*. L'usage de mesurer les jours d'un matin à l'autre est le plus naturel, « parce qu'il est tout naturel de commencer à mesurer le jour quand on commence à travailler et non lorsqu'on s'en va au lit »; de plus il dut être le plus répandu jusqu'à l'introduction d'autres systèmes plus ou moins artificiels. L'auteur de la Genèse calcule lui aussi de cette façon; il place la fin du premier jour, lorsqu'après le soir (ou la nuit) commence le matin du second. C'est pourquoi M. Stoppani rejette l'idée que *vespere* et *mane* désignent génériquement le jour civil, pour suivre celle de saint Augustin admirablement exposée dans les paroles qui suivent : « Quia etiam nox ad diem suam pertinet, non dicitur transisse dies unus nisi etiam nocte transacta, cum factum est mane; sic deinceps reliqui dies computantur a mane usque in mane (sermo 228). Videtur... opus Dei factum per spatium diei, quo peracto ad vespertas ventum est, quod est noctis initium. Itemque peracto nocturno spatio, completus est totus dies, ut mane fieret in

alterum diem in quo Deus aliud consequenter operatur » (De Gen. ad. lit).

Pour démontrer ensuite l'impossibilité d'un tel sens, qui ressort seul d'ailleurs du texte interprété historiquement, il s'arrête à prouver la certitude logique des critères qui servent de guide à la géologie dans sa reconstruction du passé, certitude qui n'est plus contestée aujourd'hui. Il serait donc superflu, dans une Revue française, de suivre la discussion de l'auteur. Le pauvre abbé écrivait pour les Italiens qui sont encore bien arriérés sur ce point. Hier encore, dans une petite revue (peu importe de la nommer) je voyais l'épithète de *rationalistes* attribuée à ceux qui ne croient plus à une création du monde en 6 jours de 24 heures; ce qu'il y a de plus étonnant, c'est que l'article était signé par un homme qui ne manque pas de prétention scientifique! Si les savants savent si peu!.. Le même sujet est encore traité dans le numéro du 16 février.

D'ailleurs même en donnant aux *jours* le sens d'*époques* (interprétation arbitraire et tout-à-fait moderne), il est impossible d'établir entre la Bible et la géologie un accord positif, complet (16 mars). D'autant plus que toute interprétation historique (que l'on donne au mot *yom* le sens de jour ou d'époque) est absurde au triple point de vue de la science, de la philosophie et de la théologie. L'acte créateur n'est pas sujet aux lois du temps et de l'espace, comme finissent par le supposer et *concordistes* et *littéralistes*. D'ailleurs, le passage du sens historique (ou littéral, comme l'auteur se plaît à l'appeler) au sens allégorique est pleinement justifié aux yeux des croyants eux-mêmes, parce qu'il est conforme au symbolisme biblique en général (1 avr.). M. Stoppani insiste là-dessus dans les deux articles suivants (16 mai, 1 juin) et avec raison, parce qu'il veut à la fois convaincre les catholiques qui regardent comme suspect quiconque s'éloigne un peu du sens littéral propre, et les rationalistes qui seraient tentés de considérer l'allégorie comme une échappatoire de l'apologétique chrétienne en face des progrès de la science.

Après avoir établi que l'on peut et que l'on doit suivre une interprétation allégorique, l'auteur l'applique au récit de la création, ne considérant comme historique que le premier verset du ch. I.

Je ne puis analyser cette dernière partie du travail qui a le défaut d'être excessivement prolix. D'ailleurs ce que j'ai dit montre clairement quelle en est l'idée fondamentale. Quant à l'accessoire, aux petits détails, je regrette de ne pouvoir toujours tomber d'accord avec le savant abbé. Je ne partage pas, par exemple, ses idées rosminiennes tout à fait hors de propos dans un livre scientifique. Si

l'auteur vivait encore, il retrancherait certainement bien des choses de son œuvre au grand avantage du système qu'il défend avec tant de talent et de compétence.

Dans le numéro du 16 févr. 1892 de la même revue, l'Abbé de Vit a parlé « de l'année de la mort d'Hérode le Grand relativement à l'an 1 de l'ère vulgaire. » Il veut prouver contre le P. Paganelli, que le fameux roi est réellement mort en 750 U. C., année qui devient ainsi évidemment postérieure à la naissance du Sauveur. La mort est venue interrompre les études chronologiques du pieux rosminien. L'édition de Forcellini sera un perpétuel monument de ses vastes connaissances philologiques; dans le champ des études bibliques, ses idées sur l'origine du langage exposées dans plusieurs dissertations publiées ensuite en un volume, méritent une attention spéciale.

Enfin, dans le premier numéro de 1893 a paru une réponse un peu tardive, il est vrai (ce ne fut pas ma faute) à quelques articles de M. Chiappelli publiés par la *Nuova Antologia* (avr., mai 1891) sur J. C. et ses récents biographes. Dans cette réponse, je ne me suis pas seulement appliqué à relever les erreurs de M. Chiappelli, mais j'ai surtout tâché de faire ressortir les défauts de la critique biblique négative dans ses prétentions, sa base, ses critères, en montrant en même temps les services qu'elle a rendus à la vraie science biblique.

La *Nuova Antologia* est certainement la plus répandue des Revues italiennes. Malheureusement les articles religieux qu'elle publie sont rares : triste preuve du peu d'intérêt que le monde laïc porte, en Italie, aux études et aux questions religieuses. A la mort de M. Renan, Cesareo, littérateur distingué, étudia les traits fondamentaux du caractère de l'homme qui fut à la fois le plus lu et le moins aimé. Le professeur Mariano y a publié une étude sur la « *Genesi dell' antica Chiesa cattolica* » qui se rapporte en quelque sorte à la Bible, et le Sén. Negri la conférence dont j'ai parlé.

La *Cultura*, au contraire, cherche à maintenir parmi les Italiens l'intérêt pour les questions religieuses. Aussi s'est-elle empressée de recevoir ma lettre publique à l'honorable directeur, M. R. Bonghi, où j'ai tâché de répondre à la conférence de M. Negri, défendant en même temps la foi et la science catholiques. Plusieurs ont vu de mauvais œil mon article paraître dans une telle Revue; moi, j'ai eu la consolation de le voir lu par un grand nombre de jeunes gens surtout, qui ont ainsi pu entendre après la voix sceptique de Negri, celle d'un croyant. Cette lettre a même été signalée en France par M. l'abbé Loisy qui releva, tout en ne les partageant pas toutes, quelques-unes des opinions émises.

Le livre de M. Mariano donna lieu à un article substantiel de M. Pini. Plus important encore est un autre article, écrit par M. P. Novalis « la Bibbia e la critica ». Prenant occasion d'une récente brochure de M. R. Stapfer (*L'Autorité de la Bible et la critique*, Paris 1891), il montre à quelle triste condition est réduit le Protestantisme en présence de la critique moderne, contraint qu'il est à appuyer sa foi dans la divinité des livres saints sur *l'expérience interne*; combien au contraire est plus avantageuse la position du catholique. Pour lui, la divinité des livres saints est garantie par une autorité compétente; mais il peut sans crainte exercer sa critique, sous cette même autorité, dans tout ce qui ne touche pas la divinité d'un livre.

Ma rapide excursion sur le champ biblique italien est achevée. Je ne m'arrête pas à porter des jugements, à faire des considérations d'ensemble. Certes il n'y a pas de quoi être trop fier, mais il n'y a pas non plus de quoi se décourager : il nous faut avancer, gagner de l'espace, nous mettre au niveau de la science étrangère : alors notre travail sera fécond. En terminant, je demande pardon à ceux dont j'ai peut-être oublié les œuvres, à ceux que j'ai pu critiquer trop sévèrement, à ceux enfin que j'ai ennuyés; je proteste de la parfaite rectitude de mes intentions.

Rome, 15 février 1893.

J. SEMERIA.

Barnabite.

BIBLIOGRAPHIE.

Mémoires publiés par les membres de la mission archéologique française au Caire. Tome IX, deuxième fascicule. *Deux traités de Philon, réédités d'après un papyrus du sixième siècle environ*, par V. SCHEIL O. P. In-4° avec 4 planches. 16 fr. Ernest Leroux, ed. Paris 1893.

Au cours d'une mission égyptologique le R. P. Scheil a trouvé un papyrus contenant deux traités de Philon : qui est héritier des choses divines? et de la genèse d'Abel. Ce texte dont l'antiquité était irréfragable offrait avec les textes imprimés de Philon des variantes si importantes qu'il méritait de figurer dans l'importante collection des *Mémoires*. Le P. Scheil explique dans une préface les particularités de son papyrus. Nous avons là une excellente occasion de nous rendre compte du texte scripturaire que suivait Philon. On sait quel intérêt offre la comparaison des citations anciennes pour déterminer les leçons du texte des Septante et par suite les recensions auxquelles appartiennent les manuscrits. Le grand obstacle à une vérification certaine, c'est — outre que l'auteur a souvent cité de mémoire — ce fait que les éditeurs ont souvent ramené les passages cités à une édition de leur goût. Or il se trouve précisément que les endroits allégués par Philon diffèrent sensiblement dans le papyrus et dans le texte imprimé. Comme rien n'indique que le papyrus offre un texte remanié par un chrétien, il présente selon toute apparence ce fameux texte primitif des Septante, antérieur à toute revision d'Origène ou d'Hésychius, tel qu'il se lisait en Égypte au premier siècle.

Le problème qui se pose au sujet des recensions est présent à l'esprit des lecteurs car il a été traité récemment par le R. P. Méchineau (1) et par M. l'abbé Loisy (2). On est d'accord pour considérer le Ms. A. comme représentant l'édition hexaplaire; Paul de Lagarde a édité une partie de la revision de Lucien. Quant au Ms. Vatican, le fameux B, le R. P. Méchineau le considère comme représentant le texte des Septante antérieur à toute revision. M. Loisy inclinerait à y reconnaître la main d'Hésychius. C'est là que sera le principal intérêt de la comparaison que nous allons essayer de faire.

1^{re} citation. Gen. 15, 1; Scheil, p. 151. B fait défaut. Entre A et Lucien deux différences; les deux fois A est plus rapproché de l'hébreu, ce qui ne saurait surprendre. Philon est une fois avec A, une fois avec Lucien.

2^o citation. Gen. 26, 4, S. p. 151. Il est remarquable que Philon a mis le singulier ἐνευλογηθησεται avec le pluriel neutre, tandis que les éditions des Septante, ont le pluriel, de même que Philon imprimé. De plus, contrairement aux mêmes éditions, et toujours en conformité avec les règles de la langue, le papyrus a omis après ce verbe la préposition ἐν. Le pluriel et la préposition sont plus conformes à l'hébreu.

3^e citation. Ex. 14, 14 s. S. p. 152. Le papyrus a une leçon extrêmement remar-

(1) Etudes religieuses, mars 1892.

(2) L'enseignement biblique, mars-avril 1893. Ce numéro nous est parvenu au moment où nous achevions ce compte rendu.

quable, mais qui n'importe pas à notre enquête : « Pourquoi crie-t-il », au lieu de : « pourquoi cries-tu ? (1) » Philon imprimé est conforme à nos Septante. Il a ὅπερ comme Lucien, au lieu de περὶ comme B.

4^e citation. Ex. 20, 19, S. p. 153. D'accord avec B, le papyrus omet ἵνα qui se trouve dans Lucien.

5^e citation. Ex. 32, 32, S. p. 153. B a deux pronoms, *leurs* péchés, *ton* livre, Lucien a *ton* livre seulement, le papyrus omet les deux pronoms; mais il se rapproche de B par ἀφ᾽ ἧς (ἀφ᾽ ἧς) au lieu de ἀφ᾽ ἧς et par *efface-moi* au lieu de *efface-moi aussi*.

6^e citation. Num. 11, 12 S. p. 153. Le papyrus omet deux pronoms qui se trouvent dans B, dans Lucien et dans l'hébreu. Particularité curieuse, il a τῶννη tandis que tous les textes des Septante ont τῶννός. Or l'hébreu a lui aussi un terme masculin et moins familier que celui du papyrus.

Num. 12, 13 ἐμοί avec B au lieu de ἐπ' ἐμέ (Lucien), v. 22, B et Lucien sont d'accord, Philon omet quatre pronoms qui sont dans l'hébreu.

Ex. 5, 22. Philon a διὰ τὸ avec Lucien au lieu de τὸ (B). De plus, il manque un pronom qui est dans B, Lucien et l'hébreu.

7^e citation. Ex. 4, 12, S. p. 154. Philon se rapproche de B contre Lucien (συμβιβάζω). Il a le relatif pluriel contre les deux textes. L'hébreu est ambigu.

8^e citation. Deut., 21, 15 ss. S. p. 193. Cette citation ne comprend pas moins de trois versets. Elle ne semble donc pas être faite de mémoire. Or deux fois B adopte un ordre dans les mots qui se rapproche davantage de l'hébreu sans aucun avantage, et contient, toujours avec l'hébreu, deux pronoms de plus que le papyrus. Philon est quatre fois avec B contre Lucien. Le papyrus (hébr.) a deux articles qui manquent à B.

Il reste deux petites citations sans importance.

Que conclure? En général le papyrus est plus voisin de B que de Lucien, ce qui confirme l'origine égyptienne présumée de B. Mais ce qui frappe surtout c'est la libre allure de Philon par rapport à l'hébreu. Or comme toutes les recensions ont eu pour but de rendre le texte des Septante plus semblable au texte primitif, on admet que de deux textes, le moins ancien est celui qui se rapproche le plus de l'hébreu. Si on pose la question dans ces termes, B comparé au papyrus paraît incontestablement une recension qui a ajouté les pronoms et reproduit aussi fidèlement que possible l'ordre des mots et les tournures du texte original. Cette recension selon toute probabilité serait celle d'Hésychius. Si on objecte que la citation faite de mémoire a dû être plus coulante et par là même éliminer les pronoms, il est facile de répondre que l'hypothèse n'est guère vraisemblable au moins pour la longue citation du Deutéronome, et surtout qu'il serait en définitive bien étrange que la mémoire de Philon l'ait aussi régulièrement éloigné de son texte et de l'hébreu à la fois? Son texte est plus grec, plus simple, rendant les choses plus rondement, mais aussi fidèlement, à la manière de la *peschito*. Celui de B a une physionomie plus servile. Je crois donc que la publication du P. Scheil apporte un argument sérieux à ceux qui voient dans B la recension d'Hésychius. En tous cas, il faut le féliciter de sa trouvaille et de l'heureux emploi qu'il en a fait.

FR. M.-J. LAGRANGE.

(1) La leçon du papyrus résoudrait une difficulté importante. Les rationalistes admettent au verset 15 un changement de source, parce qu'il n'est pas dit précédemment que Moïse ait crié, mais au contraire les Israélites. On ne peut même pas supposer un cri non mentionné puisque Moïse vient résolument d'inspirer confiance. Mais il est très naturel d'ajouter : alors Dieu dit, pourquoi le peuple crie-t-il? C'est la réponse au v. 10.

The Episthe of St James; the greek Text with introduction, notes and comments by Joseph B. MAYOR; in-8° de CCXX-248 pages; Londres, Macmillan, 1892. — 17 fr. 50.

L'auteur de cette importante étude sur l'épître de saint Jacques nous dit dans sa préface que depuis plusieurs années ce travail a été son occupation principale, et que même il y pensait déjà au temps de ses études théologiques. Nous l'en croyons facilement, si nous considérons l'étendue de cette œuvre et le soin minutieux avec lequel elle a été exécutée. Nous ne savons s'il est une seule question, qui puisse être posée à propos de cette épître, qui ne soit traitée ici. L'ouvrage contient une introduction historique, critique et philologique à l'épître, puis le texte grec, accompagné de deux traductions latines et suivi de notes et d'un commentaire.

La partie, qui nous a paru la plus neuve et la plus intéressante, est l'introduction. Après avoir recherché longuement quel était l'auteur, M. Mayor prouve l'authenticité de l'épître de saint Jacques, détermine ses rapports avec les autres écrits de l'Ancien et du Nouveau Testament, quels en étaient les destinataires, en fixe la date et enfin étudie très en détail la grammaire, le vocabulaire et le style de cet écrit.

Voici les résultats principaux de cet examen approfondi. L'auteur de cette épître est saint Jacques, le frère du Seigneur, premier évêque de Jérusalem. La connaissance, que montre l'auteur, des paroles et des enseignements de Jésus, les rapports de pensées et de style qui existent entre l'épître et le discours de saint Jacques dans les Actes des apôtres le prouvent assez nettement. D'ailleurs la tradition est en faveur de cette attribution. M. Mayor cite tous les passages des anciens Pères depuis saint Clément de Rome jusqu'à saint Jean Chrysostome, où l'on trouve des réminiscences directes ou indirectes de cette épître. Il veut résoudre la question de la signification exacte qu'il faut donner à cette dénomination de « frère du Seigneur » appliquée à saint Jacques et à d'autres personnages du Nouveau Testament. Cette discussion nous paraît ici hors de sa place, et nous ne nous arrêterons pas à réfuter la solution qu'en donne l'exégète anglais, à savoir que Jacques était le vrai frère de Jésus et par conséquent fils de Marie. Malgré toute la science qu'il déploie, nous ne sommes pas convaincu. Cette hypothèse fait violence aux textes et à la tradition, et il a été répondu depuis longtemps aux difficultés qu'il voit à adopter la solution opposée à la sienne.

Nous préférons de beaucoup son étude sur la date de l'épître. Ses conclusions résultent surtout des comparaisons qu'il établit entre celle-ci et les autres écrits du Nouveau Testament. Elle a été connue par divers auteurs et notablement elle a été citée par saint Pierre et par saint Paul. Cela déjà lui assignerait une date très ancienne, mais l'étude interne de cette lettre confirme cette opinion. Le contenu en est tout moral; on n'y peut relever que des enseignements dogmatiques très généraux, qui ont pu être empruntés à l'Ancien Testament. Il n'est fait aucune allusion aux controverses judéo-chrétiennes; la hiérarchie ecclésiastique en est réduite aux docteurs et aux *presbuteroi*. En deux passages seulement il est question de Jésus Christ. Tout cela nous reporte au temps où le christianisme était encore peu développé dans ses doctrines et ses institutions, par conséquent vers le milieu du premier siècle. Tous les arguments des rationalistes pour assigner à cette épître une date beaucoup plus récente, pour la ramener jusque vers le milieu du deuxième siècle, se réduisent à faire de l'auteur le copiste de saint Pierre, de saint Paul et même d'Hermas. Or M. Mayor démontre que c'est le contraire qui est vrai. Les destinataires de la lettre étaient les Juifs de la Diaspora orientale, devenus chrétiens.

L'étude sur la grammaire, le vocabulaire et le style de l'épître de saint Jacques est

aussi complète que possible. Le grec de cette lettre se rapproche davantage du grec classique que celui de tous les autres livres du Nouveau Testament, à l'exception toutefois de l'épître aux Hébreux. Celle-ci, en effet, a un vocabulaire plus étendu et une plus grande variété de constructions. Cependant il s'y rencontre des phrases aux tournures défectueuses et un mauvais emploi des temps et des modes qui ne sont pas dans saint Jacques. Ce n'est pas d'ailleurs au grec classique qu'il faut comparer le style de l'épître, mais au grec post-classique; il n'y faut pas chercher les propositions fortement enchaînées du grec de la bonne époque. C'est un Sémite qui l'a écrite et sa nationalité s'y trahit par un style poétique, imagé, métaphorique, quelquefois même rythmique, où ne manquent ni la paronomase, ni l'allitération, et quoi que toujours simple et direct, souvent énergique et vigoureux.

Mais comment un paysan de la Galilée a-t-il pu écrire en un langage aussi pur, relativement du moins? J. Wordsworth croit que Jacques écrivit son épître en araméen et qu'elle a été traduite par un écrivain, familier avec le grec. M. Mayor rejette cette supposition; pour lui la langue originale est bien le grec et il en donne diverses raisons assez concluantes. Comment supposer qu'un traducteur aurait employé ou même pu employer les figures de style qui s'y rencontrent fréquemment, telles que la paronomase, l'allitération, l'homœoteleuton? Pourquoi d'ailleurs Jacques n'aurait-il pas pu écrire ce grec, assez simple en définitive? En Galilée, le grec était parlé concurremment avec le patois araméen local; il y avait à Gadara et à Capernaüm des écoles où le grec était enseigné. Enfin, saint Jacques a pu faire corriger son épître par un frère helléniste, ou même encore, imiter saint Paul et se servir d'un secrétaire, habile dans la langue grecque.

L'introduction se termine par une étude sur les moyens critiques dont nous disposons pour l'établissement du texte : manuscrits, lectionnaires, versions anciennes, citations des écrivains ecclésiastiques. Vient alors le texte grec de l'épître avec toutes les variantes, accompagné sur la page en face de deux versions latines, la Vulgate d'après le codex Amiatinus, et l'ancienne Italique d'après le manuscrit de Corbie. Les notes qui suivent sont excessivement développées, et il y aurait là certainement beaucoup à glaner, mais il faut nous borner. Pour exprimer en deux mots notre jugement sur l'ouvrage de M. Mayor nous dirons que, de longtemps, personne n'osera entreprendre un travail sur l'épître de saint Jacques, et que, quiconque voudra désormais s'en occuper, sera obligé de tenir le plus grand compte de cette œuvre, qui pourrait être qualifiée de définitive, si l'on pouvait être d'accord avec l'auteur sur tous les points.

E. JACQUIER.



PUBLICATIONS RÉCENTES.

Amélineau (E.). — *La Morale égyptienne quinze siècles avant notre ère. Étude sur le papyrus de Boulaq, n° 4.* Paris, Leroux. In-8°, LXXXVIII-265 p. — 10 fr.

Angelina (Nic.). — *Il Pentateuco di Mose : studio storico.* Parte I. Dalla creazione del mondo alla vocazione d'Abramo. Cremona, Ronzi, 1892. In-8°, 66 p. — 1 fr. 25.

Bacher. — *Die Agada der Palästinenischen Amoräer.* I Vom Abschluss der Mischna bis zum Tode Jochanaus (220 bis 279). Strassburg, Trübner, 1862. In-8°, XVI-187 p. — 12 fr. 50.

Bachmann (Johs.). — *Präparation und Kommentar zu den Psalmen, mit genauen. Analysen und getreuer Uebersetzung.* V. (Ps. 90-118). Berlin, Schneider, 1892. In-8°, p. 339-422.

Bacuez et Vigouroux. — *Manuel biblique ou cours d'Écriture sainte à l'usage des séminaires.* Ancien Testament, nouvelle édition. Tome I, introduct. générale; Pentateuque. Paris, Roger. In-8°, XII-751 p. — 3 fr. 50.

Baldensperger (W.). — *Das Selbstbewusstsein Jesu im Lichte der messianischen Hoffnungen seiner Zeit,* Strassburg, Heitz. In-8°, VIII-283 p. — 5 fr.

Ball (C.). — *The variorum Edition of the Apocrypha.* London, Eyre, 1892. In-8°. — 6 schil. 6.

Barlett et Peters. — *Scriptures, Hebrew and Christian; arranged and edited as an introduction to the study of the Bible.* Vol. III, Christian Scriptures. New-York, Putnam, 1892. In-8°, XI-601 p. — 10 fr.

Ballantine (W.). — *Jeremiah : a character study.* New-York, Revell, 1892. In-16, 32 p. — 15 c.

Ballantine (W.). — *Ezekiel : a literary study of his prophecy.* New-York, Revell, 1892. In-16, 32 p. — 0,15.

Bellamy. — *Les Bibliographies de Notre-Seigneur Jésus-Christ et les Commentaires récents de l'Évangile.* Vannes, Galles, 1892. In-8°, 45 p.

Bellangé. — *Le Judaïsme et l'histoire du peuple juif.* Paris, Laisney, 1889. In-8°, 504 p. — 5 fr.

Benoit. — *La Divinité de Jésus-Christ dans l'Apocalypse.* Montauban, Granié, 1892. In-8°, 92 p.

Berthe. — *Récits bibliques. Le disciple bien-aimé.* Montreuil, Duquat, 1892. In-16, 64 p., grav.

Beskow (G.). — *Reseminnen fran Egypten, Sinai och Palestina, 1859-1860.* 10 de illustr. uppl. Stockolm, Norman, 1892. In-8°, 292 p. — 2 kr. 50.

Beyschlag (W.). — *Neutestamentliche Theologie, oder geschichtliche Darstellung der Lehren Jesu und des Urchristenthums nach den neutestamentliche Quellen.* I. Halle, Strien. In-8°, VIII-410. — 5 fr.

Le Blanc d'Amboune. — *Le Livre de la Sagesse et les Psaumes CIX à CXVI, allégoriquement expliqués.* Nantes, Grimaud, 1892. In-8°, XIX-255 p.

Boileau. — *Les Psaumes ou les Odes inspirées du roi David.* Paraphrase. Paris, Retaux, 1892, 1 vol. in-8°, 543 p. — 5 fr.

- Bonk (Hugo).** — *De Davide Israelitarum rege*. Pars I. Quæstiones criticæ et historicæ in fontes habitæ. I. Leipzig, Fock. In-8°, 78 p., planches. — 2 fr. 60.
- Bouriant et Baillet.** — *Mémoires publiés par les membres de la mission archéologique française au Caire*. Tom. IX, fasc. 1. Le Papyrus mathématique d'Akhmin. Fragments du texte grec du livre d'Énoch et de quelques écrits attribués à saint Pierre. Paris, Leroux, 1892. In-4°, II-153 p. — 30 fr.
- Bouvier (Aug.).** — *Le Maître des orateurs populaires*. Étude sur la prédication de Jésus. Paris, Fischbacher. In-8°, 88 p. — 2 fr.
- Büdingen.** — *De coloniarum quarundam phœnicicarum primordiis cum Hebræorum exodo conjunctis*. Wien, Tempsky, 1892. In-8°, 38 p. — 1 fr. 50.
- Calvin (Jean).** — *In novum Testamentum commentarii*, ex Calvinii operum collectione Brunsvigensi separatim editi. Vol. 1 : Harmoniæ evangelicæ. Braunsweig, Schwetschke, 1892. In-8°, x-1217 p. — 8 fr. 40.
- Calvin (Jean).** — *Commentaires sur le Nouveau Testament*. Tom. I. Toulouse, Société des livres religieux. In-8°, XXIV-604 p. — 15 fr.
- Cassel (Paulus).** — *Das Buch Esther*. Ein Beitrag zur Geschichte des Morgenlandes. I. Die Uebersetzung des 2 Targum. Berlin, Bibliographisches Bureau, 1892. In-8°, XXIV-307 p. — 5 fr.
- Castelli (Dav.).** — *Il Cantico dei cantici : studio esegetico, traduzione e note*. Firenze, Sansoni, 1892. In-16, VIII-79 p. — 1 fr. 50.
- Chauvin (l'abbé).** — *Les derniers moments de Jésus*. Commentaire sur les sept paroles du Christ en croix. Rouen, Cagniard, 1892. In-8°, 51 p.
- Cheyne.** — *Aids to the devout study of criticism*. Part. I. The David narratives. Part. II : The Book of Psalms. London, Unwin, 1892. In-8°, 396 p. — 7 schil. 6.
- Clifford (J.).** — *The inspiration and authority of the Bible*. London, Clarke, 1892. In-8°, 154 p. — 1 sch.
- Colin.** — *Chronologie et Généalogie de l'histoire sacrée*. Histoire sainte et histoire de l'Église, divisées par périodes et par siècles. Lyon, Vitte. In-8°, 77 p.
- Consorti.** — *Il Cristo e la sua chiesa in ciascun libro dell' Antico Testamento*. I. Napoli, 1892. In-8°, XXVII-347 p. — 3 fr.
- Guinet.** — *La Turquie d'Asie*. Géographie administrative, statistique, descriptive et raisonnée de chaque province de l'Asie Mineure. Tom. II. Paris, Leroux, 1892. In-8°, 884 p. — 8 fr.
- Delitzsch und Haupt.** — *Beiträge zur Assyriologie und vergleichenden semitischen Sprachwissenschaft*. II. 1. Leipzig, Hinrichs. In-8°, 273 p., pl. — 22 fr. 50.
- Dessailly (l'abbé).** — *Le Paradis terrestre et la race nègre devant la science*. Paris, Delhomme, 1892. In-18, 323 p. — 3 fr. 50.
- Dionysius Cartusian.** — *Elucidatio in psalmos, cantica et hymnos*. Tom. II. Montreuil, Duquat, 1892. In-8°, 744 p.
- Driver (S. R.).** — *A treatise on the use of the tenses in hebrew, and some other syntactical questions*. 3 édit. London, Frowde, 1892. In-8°, 300 p. — 7 sch. 6.
- Dupuy.** — *Le Communisme chrétien*, d'après les Actes de l'épître de Jacques. Montauban, Granié, 1892. In-8°, 87 p.
- Edersheim (A.).** — *Israels og Judas forfaldstid under Akab og kongerne of hans hus*. Autoriseret oversættelse ved R. Gjerlow. Christiania, Stein, 1892. In-8°, x-199 p. — 1 kr. 60.
- Elmgren (S.).** — *Israelitiska historiens kronologi, enligt gamla testamentets böcker*. Helsingfors, 1890. — 2 fr. 50.

Von Erdos. — *Biblisch-theologische Analyse des Romerbriefes.* Amsterdam, Skeffer, 1892. In-8°, iv-77 p. — 2 fr.

Exell. *The Biblical Illustrator : Exodus.* London, Nisbet, 1892. — 7 schil. 6.

Frey. — *L'Annamite, mère des langues.* Communauté d'origine des races celtiques, sémitiques, soudanaises et de l'Indo-Chine. Paris, Hachette, 1892. In-8°, xvi-249 p. et cartes. — 5 fr.

Fripp (E.). — *The composition of the book of the Genesis.* London, Tutt, 1892. In-8°, 198 p. — 4 schil.

Gaume. — *Les Psaumes traduits et annotés.* Nouvel. édit. Paris, Gaume, 1892. In-18, 226 p.

Gladstone (W.). — *The impregnable rock of holy Scripture.* London, Isbister, 1892. In-8°, 310 p. — 3 schil. 6.

Gossner (Jos.). — *Die heiligen Schriften des neuen Testaments mit Erklärungen und Betrachtungen.* 5, Die Apostelgeschichte St. Luca. Hamburg, 1892. In-8°, 274 p. — 2 fr.

Grashoff (W.). — *Alttestamentliche Bibelstunden zur Einführung der Gemeinde in das Verstandnis der Heilsgeschichte.* VII, Die Propheten Hesekiel und Daniel. Die Heilsgeschichte vom Exil bis zur Vollendung im Lichte der Propheten. Bremen, Müller. In-8°, viii-302 p. — 3 fr. 25.

Greve. — *Der Kampf um die heil Schrift und ihre Inspiration.* Cottbus, Gotthold-Expedition, 1892. In-8°, 118 p. — 0,60 pfenn.

Grobet. — *Études et méditations bibliques.* 2^e série. Lausanne, Bridel, 1891. In-12, 300 p. — 3 fr.

Halévy. — *Recherches bibliques.* 15^e fascic. Versailles, Cerf. In-8°, pag. 685 à 742.

Halfmann (H.). — *Beiträge zur Syntax der hebräischen Sprache.* 2 fascic. (Gymn. — Progr.) Wittenberg, Wunschmann, 1892. In-4°, vii-25 p. — 2 fr. 50.

Halna du Fretay. — *Les Origines du monde. L'homme avant notre ère.* Saint-Brieuc, Prud'homme, 1892. In-8°, 170 p.

Huck (A.). — *Synopsis der drei ersten Evangelien.* Freiburg, Mohr, 1892. In-8°, xvi-175 p. — 3 fr. 40.

Imhaeuser (H.). — *Die alttestamentliche Messiaserwartung und ihre neutestamentliche Erfüllung.* Teil I. Trarbach, 1892. In-4°, 24 p.

Ingersoll (Rob.). — *Die Irrtümer Mosis.* Eine kritische Beleuchtung des Pentateuch im Widerspruch zur modernen Weltanschauung und Gesittung Deutsch von Schaumburg. Leipzig, Scheimburg, 1892. In-8°, 195 p. — 2 fr. 60.

James. — *Moïse et Darwin.* L'homme de la Genèse comparé à l'homme-singe; l'enseignement religieux opposé à l'enseignement athée. Lille, Desclée. In-8°, v-400 p. — 4 fr.

Joseph (J.). — *Alphée de Nazareth.* Scènes et mœurs galiléennes au temps de Jésus-Christ. 5 phototyp. Vevey, Monnerat, 1892. In-12, 81 p. — 0,80 cent.

Josephi Opera. Recens. Niese, vol. III : 3. *Antiquitatum judaicarum*, libri 11 ad 15. Edit. min. Berlin, Weidmann, 1892. In-8°, iv-326 p. — 5 mark.

Judeich (Walth.). — *Kleinasiatische studien.* Untersuchungen zur griechisch-pers Geschichte des iv Jahrh. vor Christi. Marburg, Elwert. In-8°, xii-370 p. — 12 fr.

Königsberger (Bern.). — *Aus Masorah und Talmudkritik.* Exegetische Studien. I. Berlin, Mayer, 1892. In-8°, 64 p. — 2 fr. 40.

Kirk (L.). — *Samson, his life, and work.* Edinburgh, Elliot, 1892. In-8°, 264 p. — 3 schil. 6.

Kosters (W.). — *Het godsdienstig karakter van Israëls historiografie.* Rede by de

aanvaarding van het hoogleeraars-amt aan de Rijks-Universiteit te Leiden. Leiden, Brill, 1892. In-8°, 30 p. — 0 flor. 50.

Kuenen. — *Historisch-kritische Einleitung in die Bücher des Alten Testaments hinsichtlich ihrer Entstehung und Sammlung.* Deutsch von C. Th. Müller. II, Die prophetische Bücher. Leipzig, Reisland. In-8°, ix-488 p. — 15 fr.

Kurrein (A.). — *Die Pflichten des Beritzes nach Bibel und Talmud.* Frankfurt. Mein, Kauffmann, 1892. In-8°, 28 p., — 0,50 pfenn.

Lefèvre (André). — *Les Races et les Langues.* Paris, Alcan, 1892. In-8°, 307 p. — 6 fr.

Leimdorfer (D.). — *Der Prediger Salomonis in hist. Beleuchtung.* 2 Aufla. Hamburg, Fritzsche, 1892. In-8°, iv-151 p. — 3 mark.

De Léon Diaz. — *El Cantar de los Cantares de Salomon*, trad. del hebreo. 2ª edit. Paris, Maisonneuve, 1892. In-8°, 275 p. — 12 fr.

De Lombay. — *Au Sinai. Palestine et Syrie.* Paris, Leroux, 1892. In-18. iv. — 255 p. — 3 fr.

Löwy (M.). — *Ueber das Buch Jona, Exegetisch-krit. Versuch.* Wien, Lippe, 1892. In-8°, 40 p.

Ludolphus Cartus. — *In Psalmos enarratio clarissima.* Opus multo quam unquam antea accuratius postrema hac editione recognitum et a multis mendis expurgatum. Typis Cartusiae sanctae Mariae de Pratis, Monsterolii, 1892. In-8°, xx-684 p.

Luzzi (Giov.). — *La Lettera di S. Paolo ai Colossesi.* Torino, Loescher, 1892. In-8°, 299 p.

Marquardt. — *Die Historia Hierosolymitana des Robertus Monachus.* Ein quellenkritischer Beitrag zur Geschichte des ersten Kreuzzugs. Königsberg, Koch, 1892. In-8°, 66 p. — 1 fr. 60.

Marti (Karl). — *Der Prophet Sacharja, der Zeitgenosse Serubbabels.* Freiburg, Mohr., 1892. In-8°, viii-124 p. — 4 fr.

Martin. — *La Notion de la justice de Dieu dans l'Ancien Testament.* Montauban, Granié, 1892. In-8°, 87 p.

Martin. — *La Campagne de Sennakhérib en Palestine, et les prophéties relatives à cette expédition.* Montauban, Granié. In-8°, 123 p.

Mauss (C.). — *L'Église de Saint-Jérémie à Abou-Gosch.* Observations sur plusieurs mesures de l'antiquité. II. Paris, Leroux, 1892. In-8°, 106 p.

Méjan. — *L'Apôtre Paul et les Judéo-Christiens, d'après l'épître aux Galates.* Montauban, Granié, 1892. In-8°, 115 p.

Melin. — *Histoire ancienne des peuples de l'Orient, rédigée d'après les nouveaux programmes.* Moulins, 1882. In-16, vi-351 p., grav. et cartes.

Meschler. — *Das Leben unseres Herrn Jesu Christi, des Sohnes Gottes, I.* Freiburg, Herder. In-8°, xx-640 p. — 5 fr. 60.

Messina (Mich.). — *Sinopsi storica del regno di Davide secondo le fonti bibliche e la retta critica.* Torino, tipografia Salesiana, 1892. In-16, 146 p. — 2 fr. 50.

Milman (H.). — *The history of the Jews.* London, Routledge, 1892. In-8°. — 3 schil. 6.

Moro. — *Un episodio geologico del diluvio universale.* Venezia, Fontan, 1892. In-8°, 53 p.

Mühe (Ernst). — *Prophetische Epistelpredigten, über Seiteinstücke zu den Episteln aus den Propheten und den Lehrbüchern des Alten Testaments.* Leipzig, Böhme. 1892. In-8°, xiii-446 p. — 6 fr. 80.

Mullen (Tobias). — *The canon of the Old Testament.* New-York, Pustet, 1892. In-8°, xxiv-664 p. — 3 dol.

Müller (Karl). — *Die Gottliche Zuvorersehung und Erwählung in ihrer Bedeutung für den Heilsstand des einzelnen Gläubigen nach dem Evangelium des Paulus.* Halle, Niemeyer. In-8°, iv-159 p. — 4 fr.

Nachmios. — *Commentar zum Buche Ester*, zum ersten Male hrsg. nach einer Handschrift der kgl. Hof und Staats-Bibliothek München mit Emendationem, Quellenachweisen von M. Bamberger. (Deutsch und hebräisch.) Frankfurt am Main, Kauffmann, 1892. In-8°. — 2 fr. 50.

Nitzsch (Fried. Aug.). — *Lehrbuch der evangelischen Dogmatik.* Freiburg, Mohr. In-8°, xvi-628 p. — 16 fr. 50.

Nowack (W.). — *Die sozialen Probleme in Israel und deren Bedeutung für die religiöse Entwicklung dieses Volks.* Rectoratsrede. Strassburg, Heitz, 1892. In-8°, 29 p. — 0.60 pfenn.

Ollivier (A.). — *Le Génie d'Israël.* Lille, Desclée, 1892. 2 vol. in-8°, 330 et 356 p. — 8 fr.

Pennachi (J.). — *De inventa Jerosolymis Constantino Magno imperante Cruce D. N. J. C.* Roma, Cuggiani, 1892. In-8°, 63 p. — 1 fr.

Peschke. — *Hebraische Syntax für Gymnasien.* Leipzig, Bredt, 1892. In-12, 45 p. — 1 fr.

Petit. — *La Sainte Bible avec commentaires d'après dom Calmet, les saints Pères et les exégètes anciens et modernes.* Tome VI : Les Psaumes. 1^{re} partie. Arras, 1892. In-8°, 607 p. — 6 fr.

Piehl (K.). — *Inscriptions hiéroglyphiques*, 2^e série, commentaire, 1892. — 25 fr.

Raffl (F.). — *Die Psalmen.* Nach dem Urtexte überset. und erklärt. 3 Bd. Psal. cvii-cl. Freiburg Brsg., Herder, 1892. In-8°, vii-304 p. — 6 mark.

Reich (H.). — *Zur Genesis des Talmud.* Der Talmud und die Römer. Culturhistorische Studie. Wien, Braumüller, 1892. In-8°, viii-133 p. — 4 mark.

Reich (W.). — *Das prophetische Schrifttum.* Exegetisch-krit. Studien vorzüglich auf histor. Grundlage. I, Jesaias. Wien, 1892. In-8°. xii-277 p. — 6 fr.

Reinach (Sal.). — *L'Origine des Aryens.* Histoire d'une controverse. Paris, Leroux, 1892. In-18, ii-128 p. — 2 fr. 50.

Remy (N.). — *Das Gebet in Bibel und Talmud.* Berlin, Apolant, 1882. In-8°, 43 p. — 0,80 pfenn.

Röricht. — *Studien zur Geschichte des 5 Keuzzuges.* — Innsbruck, Wagner. In-8°, vi-139 p. — 4 fr. 25.

Rosenthal (L.). — *Ueber den Zusammenhang der Mischna.* Ein Beitrag zu ihrer Entstehungsgeschichte. 2 Th. : Vom Streite der Bet Scharmmai und Bet Hillel bis zu Rabbi Akiba. Strassburg, Trübner, 1892. In-8°, 90 p. — 2 mark. 50.

Salmon (G.). — *The commentary of Hippolytus on Daniel : Hermathena* 18. 1892, p. 161 à 190.

Säuberlich (B.). — *Die Bibel oder die sogenannten heil. Schriften der Juden und Christen.* Eine gemeinfassl. Darstellg. ihrer Entstehg., sowie Erklärung der Bedeutg. ihres Inhalts nach den neuesten welt., kultur., sprachgeschichte. Forschgn. 1 Haft. Berlin, Harnisch, 1892. In-8°, p. 1-16. — 0,10 pfenn.

Schmidt. — *Bibliothek theologischer Klassiker.* 42, Biblische Theologie des Neuen Testamentes. I. Gotha, Perthes, 1892. In-8°, vi-316 p. — 3 fr. 15.

Schmidt (Paul). — *Der Galaterbrief im Feuer der neuesten Kritik.* Leipzig, Neumann, 1892. In-8°, xv-459 p. — 7 fr. 80.

Scholz (Ant.). — *Commentar über das Buch Esther mit seinen Zusätzen und über Susanna.* Würzburg. Woerl. 2. vol. in-8°, XXXVII-182. — 8 fr.

Schumann (G.). — *Die Welhausen'sche Pentateuchtheorie.* Karlsruhe, Reiff, 1892. In-8°, 93 p. — 1 mark. 20.

Schwarz. — *Orach Chaim (Pfad des Lebens).* Beleherende Vorträge über die israelit. Glaubens und Sittenlehre I. Frankfurt, Kauffmann, 1892. In-8°, VI-232 p. — 3 fr.

Sellin (Ern.). — *Disputatio de origine carminum, quæ primus psalterii liber continet, utrum sint condita ante exsilium babylonicum an post Judæorum reditum e captivitate.* Leipzig, Deichert. In-8°, VI-129 p. — 2 fr. 50.

Sharpe (J.). — *Psalm CX : Three lectures, with notes.* Cambridge, Deighton. In-8°, 1892. — 2 shil. 6.

Smith (G.). — *The Bible and its theology, as popularly taught : a review, comparison, and restatement, with more especial reference to certain Bampton Lectures and recent works on atonement and inspiration.* London, Sonnenschein, 1892. In-8°, 376 p. — 5 shil.

Stapfer (E.). — *L'Autorité de la Bible et la critique.* Paris, Fischbacher, 1892. In-8°, 26 p. — 0 fr. 60.

Stapfer (Edm.). — *La Palestine au temps de J.-C.* 5 édit. Paris, Fischbacher, 1892. In-8°, IV-532 p. 2 tabl., 2 pl., 1 carte. — 7 fr. 50.

Stoppani (Ant.). — *Sulla cosmogonia mosaica.* Ristampa. Milano, Cogliati, 1892. In-8°, XXIII-477 p. — 5 fr.

Storjohann (J.). — *Die grosse Gebetserhörung Davids in dem letzten Philisterrkriege und die davon handelnden Psalmen.* Berlin, Wiegandt, 1892. In-8°, 86 p. — 1 mark. 25.

Thomas (Alb.). — *Étude sur la rédemption, au triple point de vue judéo-chrétien, paulinique, johannique.* Genève, Georg, 1892. In-8°, 188 p. — 3 fr.

Tiefenthaf. — *Die Apokalypse des heil. Johannes, erklärt für Theologiestudierende.* Paderborn, Schöningh, 1892. In-8°, VIII-826 p. — 20 fr.

Vigouroux (l'abbé). — *Dictionnaire de la Bible, contenant tous les noms de personnes, de lieux, de plantes, d'animaux, mentionnés dans les saintes Écritures.* Fascic. 3. (Animaux, Archéologie.) Paris, Letouzey, 1892. In-8°, p. 612 à 928. — 5 fr.

ERRATUM.

Dans le n° précédent, page 294, ligne 22, au lieu de ces mots : Le savant jésuite Belge etc... lisez : Un savant jésuite belge, P. R. Corluy. dans la « Science catholique, avril 1887 » etc.

Le Directeur-Gérant : P. LETHIELLEUX.

L'EXÉGÈSE EN ORIENT AU IV^E SIÈCLE

OU LES COMMENTAIRES DE SAINT EPHREM

3^e ARTICLE.

V.

Le moine Sévère ne nous a conservé, dans sa *Chaîne*, que quelques *scholies* de saint Éphrem sur Job, souvent une seule scholie pour un chapitre. Ici, comme ailleurs, le saint Docteur suit la version syriaque, appelée *Peschita*. On sait que, pour le livre de Job, la version des Septante diffère beaucoup du texte hébreu. Origène, qui avait déjà remarqué cette particularité, avait, dans ses Hexaples et ses Tétraples, fait ressortir ces différences en marquant d'un obèle tout ce que les Septante avaient ajouté au texte original et d'un astérisque tout ce qu'ils avaient omis. Cette version des Septante fut traduite en syriaque munie des obèles et des astérisques d'après les Tétraples d'Origène. Henri Middeldorpf l'a éditée d'après un manuscrit syriaque de la bibliothèque ambrosienne de Milan (1). Saint Éphrem n'a pas employé cette version tirée des Septante, il a commenté la *Peschita* qui suit de plus près le texte original. Il semble cependant, par ce qu'il dit sur la généalogie de Job, l'avoir connue, à moins qu'il n'ait ajouté ces détails d'après des notes marginales inscrites dans son codex de la *Peschita* ou d'après les traditions juives dont il s'est encore servi ailleurs.

L'Exégète d'Édesse commence ainsi : « Moïse a écrit le livre de Job. Il aura sans doute trouvé l'écrit contenant le colloque de Job avec ses amis sur sa dure épreuve, ce colloque aura été mis par écrit pour conserver le souvenir de sa patience, comme le saint homme l'a insinué en disant : *Qui fera consigner mes paroles par écrit ?* Quoi qu'il en soit,

(1) H. Middeldorpf, *Codex Syriaco-Hexaplaris*, Berolini, 1835, p. 305-361; à la fin, p. 361, il est dit : « Ici finit le livre du Job le Juste selon la traduction des LXX tirée des tétraples anciennes » et non des Hexaples, comme l'ont cru plusieurs auteurs.

Moïse, en ne déclarant ni le nom ni la généalogie de Job, a comme voilé son histoire et cela pour deux raisons : d'abord, pour ne pas contrevenir aux promesses d'Abraham, faites au peuple choisi et pas aux nations; ensuite pour ne pas fournir aux Juifs un prétexte pour mépriser la loi de Moïse en disant qu'avant lui un prophète avait été donné comme modèle de vertu.

« Job s'appelait Jobab; il était fils de Zarah, arrière-petit-fils d'Esau et descendait d'Abraham à la cinquième génération, comme suit : Jobab était fils de Zarah; Zarah, père de Job, était fils de Ra'ouël, Ra'ouël d'Esau, Esau d'Isaac et Isaac d'Abraham. La ville de Job était dans la terre de Matnin, à l'Orient du Jourdain; c'est là que Moïse tua Og. Elle fut donnée à la demi-tribu de Manassé. Job était roi, prêtre et prophète des nations. Qu'il fût roi, c'est ce que vous apprend Og et les autres rois qui lui ont succédé; qu'il fût prêtre, vous le concluez de ce qu'il offrait des victimes en expiation pour ses fils; qu'il fût prophète cela résulte de ce que nous allons expliquer. » Saint Éphrem n'a pu tirer du texte hébreu ni de la version Peschita les détails qu'on vient de lire sur la généalogie de Job. Car on n'y trouve rien de semblable. Mais à la fin de la version des Septante et de la version syriaque qui la reproduit, nous lisons ces détails que l'on y dit tirés d'un écrit syriaque : « Job a demeuré dans l'Ausite, sur les confins de l'Idumée et de l'Arabie, son premier nom était Jobab. Il épousa une femme arabe dont il eut un fils nommé Ennon (en syr. Hanan). Pour lui il était fils de Zara, des descendants d'Esau; sa mère s'appelait Bosra; en sorte qu'il était le cinquième depuis Abraham. Il régna dans l'Idumée; et voici l'ordre des rois qui régnèrent avant et après lui : Balac, fils de Béor dans la ville de Denaba; après lui régna Job autrement appelé Jobab. A Job succéda Asom, prince de Théman. Après lui régna Adad, fils de Barad qui défit les Madianites dans les campagnes de Moab. Le nom de sa ville était Jéthem. » Eusèbe, dans sa *Préparation évangélique*, ix, 25, cite, d'après Philon, Aristée qui, dans son *Histoire des Juifs*, fait aussi descendre Job d'Esau et lui donne pour mère Bosra. Avant qu'on ne connût les Commentaires de saint Éphrem, c'est tout ce que l'antiquité possédait sur la généalogie de Job et le temps où il a vécu. Saint Éphrem a puisé à des sources qui nous sont inconnues, car les noms de Ra'ouël et de la ville de Matnin ne se trouvent point dans le texte des Septante que nous avons cité ni dans celui d'Aristée. On a émis des opinions fort diverses sur l'auteur du livre de Job; on a attribué ce livre au prophète Isaïe, à Salomon, à Moïse. Saint Éphrem appuie ce dernier sentiment qui reste jusqu'aujourd'hui le mieux fondé. Contrairement à ce qu'il a fait pour les livres historiques, saint Éphrem

ne s'arrête guère ici au sens littéral; il cherche surtout le sens mystique et s'efforce d'appliquer à Notre-Seigneur beaucoup de passages des discours de Job et de ses amis. Ainsi, aux mots par lesquels Job commence : *Périsse le jour où je suis né. Que Dieu ne le regarde pas d'en haut* (1), il dit : « Ceci est la figure de la cause qui a appelé l'Emmanuel à s'incarner et à naître. Cette cause est le péché du monde ». Lorsque Job dit : *Il (Dieu) multiplie mes plaies sans motif* (2). Éphrem donne ce commentaire : « Ceci indique deux choses : l'une, que Job, bien que n'ayant pas péché, a cependant été frappé; l'autre, que l'Emmanuel a aussi subi, mais non comme coupable, l'épreuve de châtiments immérités...

On sait quelles vives controverses a suscitées le célèbre passage, Job, XIX, 25-26, que la Vulgate rend par ces mots : *Scio quod redemptor meus vivit, et in novissimo die de terra surrecturus sum : Et rursum circumdabor pelle mea, et in carne mea videbo Deum meum*. Saint Éphrem suit la version syriaque : *Pour moi, je sais que mon Rédempteur* (ܕܡܝܬܝܢܐ mon rédempteur, mon libérateur, mon sauveur) *est vivant, et qu'à la fin il sera manifesté sur la terre*; puis il ajoute : « Job prophétise ici la manifestation corporelle de l'Emmanuel qui aura lieu à la fin des temps ». On le voit, bien que cette traduction soit différente de la Vulgate, le saint Docteur l'entend cependant à peu près dans le même sens puisqu'il y voit la manifestation de Jésus-Christ dans sa chair (ܕܡܝܬܝܢܐ) à la fin des temps, c'est-à-dire à la résurrection finale, dont il parle souvent dans son Commentaire. Ainsi il écrit au chapitre XIII, 15 : « *Quand il me tuerait je l'attendrais encore, c'est-à-dire quand il me tuerait j'attendrais encore l'espérance qui vient de lui. O l'égorgé qui loue son meurtrier! et l'attend parce qu'il sait que, si celui qui est le seigneur d'Abraham lui ôte la vie, il le ressuscitera.* » Et sur le chapitre XIV, 7 : *Un arbre n'est pas sans espérance; coupé, il peut reverdir encore*, le saint Docteur dit : « Ici Job comme prophète et docteur annonce sa propre résurrection et son rétablissement dans son état premier ». Et au verset 15 : « *Jusqu'à la chute des cieux ils ne se réveilleront pas, c'est-à-dire à la résurrection des hommes la terre passera et tout ce qu'elle porte s'évanouira et les cieux se replieront et les morts s'éveilleront comme l'homme qui sort d'un profond sommeil et ressusciteront.* » On a prétendu que Job n'avait pas l'idée de la résurrection, l'exégète d'Édesse n'est pas de cet avis; les passages que nous venons de citer le prouvent suffisamment. Nous pourrions en ajouter d'autres.

(1) Job, III, 3-4.

(2) Ibid. IX, 17.

On s'est demandé si saint Éphrem savait l'hébreu. J. S. Assémani, Pierre Ambarachi, l'éditeur des Commentaires de saint Éphrem, et après ces deux savants Maronites Spohn, Wahl, Eichhorn l'ont soutenu (1). Plusieurs raisons semblent au premier abord justifier ce sentiment. L'affinité des langues hébraïque et syriaque facilitait singulièrement à saint Éphrem l'étude de la langue sacrée; beaucoup de mots sont communs aux deux langues et conservent dans les deux la même signification; le génie des deux langues est le même. L'hébreu était pour le moine d'Édesse ce qu'est l'italien pour un Français. Il dit lui-même dans ses *Scolies* sur I Rois, xxi, 7 : « Le mot סָפַד (hébreu וַיַּצַּר) nous est commun avec les Hébreux et signifie proprement l'action de ceux qui foulent les olives ou les raisins ». Saint Éphrem connaissait donc ce verbe hébreu et les autres qui sont communs aux deux langues. Il avait été formé à l'école de Nisibe et plus tard lui-même avait fait école à Édesse. Il y avait des Juifs dans ces deux villes. Le saint avait sans doute eu des rapports avec eux, au moins il avait étudié leurs livres; car il cite les traditions de leurs docteurs en plusieurs endroits de ses Commentaires. En outre il a écrit des « Mimrés » et des « Madraschés » contre les Juifs. Ce qui prouve qu'il connaissait leurs doctrines. Il pouvait certainement les connaître sans savoir l'hébreu. Mais c'était un motif de l'apprendre d'autant plus que l'affinité des deux langues rendait la chose facile.

Différents passages de ses Commentaires paraissent convertir presque en certitude ces probabilités. Ainsi, sur la fin de son Commentaire sur Job au chapitre xli, 12, il écrit : « לְהַחֲמִי (תְּלַחֲמִי) est un mot hébreu qui signifie לְהַחֲמִי, לְהַחֲמִי, לְהַחֲמִי (allumer, enflammer) ». Ailleurs il écrit : « Au lieu de *j'ai prié*, dans le texte hébreu on lit : *J'ai jeûné* (2) ». « Le mot : סֶלֶסֶל est hébreu et signifie roche (3) ». « Il entra, selon l'hébreu, *pour couvrir ses pieds*, tandis que notre version met *pour dormir* (4) ». « Le mot רֹאשׁ que l'Écriture emploie ici vient de l'hébreu et signifie un chef de troupeau qui nourrit de nombreux moutons (5) ». Quelques lignes plus loin : au mot נֹקוּשׁוֹ : « Apportez-moi un *Noqouscho* (instrument); il ne s'agit pas d'un instrument quelconque, mais d'un instrument à cordes, c'est-à-dire d'une harpe selon

(1) V. J. S. Assémani, *Bibl. Orient.*, I, 71; P. Benedictus, *S. Ephr. Opp. syr. lat.* I, præf. adter. p. 22; Spohn, Wahl, Eichhorn cités par C. Lengerke, *Comment. crit. de Ephraem Syro S. S. Scripti. interprete*, Halix, 1828, p. 22.

(2) In Deuter, ix, 9.

(3) In Samuel, xxiii, 28.

(4) In Samuel, xlii, 4.

(5) In IV Reg., iii, 9.

l'hébreu (1) ». Citons encore cette observation qu'il fait à propos de la maladie de Benadab : « L'hébreu donne un sens différent et même contraire : *dites, vous ne guérirez pas* (2) ». Ces passages, au premier abord, semblent démonstratifs ; mais il faut remarquer que l'exégète d'Édesse dit la même chose de la langue persane et de la langue grecque qu'il ne connaissait pas (3). Ainsi il dit de Nemrod : « Il fut *ܢܚܫܝܪܬܝܢܐ Nahschirtono* devant le seigneur. *Nahschirtono*, c'est le nom par lequel les Perses désignent un chasseur (4) ». Et sur Zach., xi, 5 : « Au lieu de *pasteur insensé* le grec a *pasteur inexpérimenté*... On ne peut pas conclure de là que saint Éphrem connaissait le persan et le grec. Il faut dire la même chose des observations qu'il fait sur le texte hébreu. Le saint Docteur aura possédé quelques gloses tirées de l'hébreu et du grec dont il sera servi. Peut-être les Hexaples d'Origène n'étaient pas inconnues à Édesse, alors soumise aux empereurs romains. Car, dès cette époque, on avait traduit en syriaque des écrits de Pères grecs. Saint Éphrem se sera d'autant plus facilement approprié ces quelques observations sur le texte hébreu qu'il en saisissait facilement l'exactitude par l'affinité des deux langues. Mais il me paraît que, s'il avait connu suffisamment la langue hébraïque, il aurait eu plus souvent recours à l'hébreu, surtout quand la version syriaque en diffère. Or, il est à remarquer que le moine d'Édesse suit constamment la version Peschita, même là où elle s'éloigne fautivement du texte original. Une connaissance suffisante de l'hébreu ne lui aurait pas permis de suivre partout, même dans l'interprétation des prophéties, la version syriaque sans dire un mot du texte original. Je crois donc que saint Éphrem était vis-à-vis de la langue hébraïque dans la même situation où se trouve naturellement tout Français instruit vis-à-vis de la langue italienne. Les textes allégués plus haut ne suffisent pas à démontrer le contraire.

VI.

Saint Éphrem avait commenté le livre des Psaumes. Son commentaire existait encore au quatorzième siècle. Ebed-Jésu, qui le possédait dans sa bibliothèque épiscopale de Nisibe, le mentionne expressément dans l'énumération qu'il fait des écrits exégétiques du Saint. Il s'est

(1) In IV Reg., III, 15.

(2) *Ibid.*, VIII, 10.

(3) J'ai discuté ce point dans *S. Ephraem syri Hymni et sermones*, I, p. XXXII ; II, col. 56.

(4) *Opp. syr. lat.*, I, 153.

perdu depuis lors, ou il reste enfoui dans quelque coin de l'Orient. Les éditeurs romains ne le donnent pas; j'ai fait beaucoup de recherches dans les nombreux manuscrits de Londres, de Paris et d'ailleurs; jusqu'ici elles sont restées infructueuses, et ce précieux trésor nous manque toujours.

Nous ne possédons non plus rien sur les Livres sapientiaux, bien que le diacre d'Édesse les cite souvent dans ses autres écrits. On peut se demander si saint Éphrem les a expliqués. J. S. Assémani lui attribue le Commentaire sur le cantique des cantiques qui se trouve dans la *Chaîne* du moine Sévère (1); mais les éditeurs romains l'ont omis, et avec raison; car le moine Sévère ne l'attribue pas à saint Éphrem. Dans le manuscrit de cette *Chaîne* que possède le British Museum l'inscription mise en tête indique clairement que ce commentaire anonyme est d'un autre auteur.

Les éditeurs romains ont, sous le nom de sermons exégétiques, rapporté au psaume xcvi, 11, l'hymne du bréviaire chaldéen qui commence par ces mots: « La lumière qui s'est levée pour les justes (2) »; au psaume cxi, 3, l'exhortation à la prière qui s'ouvre ainsi: « Mes frères, il faut constamment s'adonner à la prière (3) » aux Proverbes v, 1, l'hymne acrostiche sur « l'amour de la doctrine (4) »; à l'Ecclésiaste, i, 2, l'éloquent discours sur les vanités du monde (5). Ils auraient pu rapporter au psaume xviii le discours sur la solitude qui commence par les mots: « Les cieux racontent la gloire de Dieu (6) », et au psaume cx, celui qui traite de la crainte de Dieu et débute par les mots: « Le commencement de la sagesse c'est la crainte de Dieu (7) ». Ils auraient pu de même rapporter au livre des Proverbes le discours qui est fait à l'imitation de ce livre (8).

Saint Éphrem a commenté tous les prophètes. Ses Scolies sur cette partie de nos Livres saints sont un des plus précieux monuments de l'exégèse des quatre premiers siècles. Les éditeurs romains les ont tirées de la *Chaîne* du moine Sévère dont nous avons parlé. Ils ont omis les vingt-six derniers chapitres d'Isaïe qui forment la partie la plus importante de ce prophète; ils ont également omis de longs passages des Lamentations et de Zacharie et cinq petits prophètes: Jonas, Nahum,

(1) Cfr. *Biblioth. Or.*, I, 607.

(2) *Opp. syr. lat.*, II, 330.

(3) *Ibid.*, II, 330-336.

(4) *Ibid.*, II, 336-338.

(5) *Ibid.*, II, 338-344.

(6) *Opp. syr. lat.*, III, 652-653.

(7) *Ibid.*, III, 629-638.

(8) *Opp. græco. lat.*, I, 70-110.

Sophonie, Habacuc et Aggée. Le manuscrit les contient (1); mais il est mal conservé pour cette partie. C'est, sans doute, ce qui aura déterminé l'omission que l'on regrette dans l'édition romaine. J'ai eu la bonne fortune de retrouver, dans la *Chaîne* que le vieux couvent syrien du désert de Nitrie a fourni au British Museum, toutes les parties manquantes et je les ai éditées avec une traduction littérale dans le second volume de mon recueil des écrits inédits de saint Éphrem (2).

Le Commentaire sur Isaïe s'ouvre par cette courte introduction : « Isaïe prophétisa sous Ozias, Joatham, Achaz et Ezéchias, rois de Juda. Il prédit la captivité des tribus de Ruben, de Gad et de la demi-tribu de Manassès par Téglatphalasar et la captivité de Samarie par Salmanasar, deux rois assyriens; il prédit aussi la captivité de Juda par les Babyloniens. Bien que ces princes aient régné dans l'ordre que nous venons de dire, le prophète néanmoins a commencé par la captivité de Babylone qui vient la dernière. Il prédit encore le retour de Babylone et la reconstruction de Jérusalem, la prophétie s'étend même jusqu'à la ruine de Gog (3) ». Il ne parle pas ici des prophéties d'Isaïe sur le Messie, mais, dans le courant de son Commentaire, il a soin de signaler les principaux passages qui se rapportent à lui soit dans le sens littéral, soit dans le sens mystique. Ainsi, à propos de la vision où un séraphin prend avec une pince un charbon ardent sur l'autel et d'un vol rapide vient purifier les lèvres du prophète (4) il dit : « L'ange s'approcha de l'autel avec une pince de fer pour stigmatiser l'impie audace d'Ozias et montrer que le pardon ne peut venir d'ailleurs. D'un autre côté le charbon ardent (*guemourta*) (5) figure l'Emmanuel (Dieu avec nous) qui a été saisi et serré dans notre corps comme dans des pinces lorsqu'il s'est uni. Lorsqu'il toucha les lèvres du prophète, qui représentait la personne de nous tous, il le purifia de la souillure du péché (6) ».

Au chapitre suivant il applique à la vierge Marie et à son fils Jésus la célèbre prophétie faite à Achaz : *Voici que la Vierge concevra et enfantera un fils et son nom sera appelé Emmanuel* (7). « Ceci, dit le moine d'Édesse, répugne tout à la fois et au nom même et à la nature. Car si elle est vierge, comment conçoit-elle? et si elle

(1) V. J. S. Assémani, *Bibl. Orient.*, I, 70-71.

(2) V. S. *Ephraem Syri Hymni et serm.*, II, col. 103-310.

(3) *Opp. syr. lat.*, II, 20.

(4) *Is.*, VI, 1-7.

(5)  *Guemourta* est le terme liturgique par lequel les Syriens parlant de l'Eucharistie désignent les particules consacrées que nous appelons *hosties*.

(6) *Opp. syr. lat.*, II, 30.

(7) *Is.*, VII, 14.

conçoit comment reste-t-elle vierge? Comment cela se peut-il faire? Comment le croire? *Voici que le Seigneur vous donnera un signe.* Or là où le Seigneur a donné, il n'y a pas à demander comment? Car à Dieu rien n'est difficile. Emmanuel signifie : Dieu avec nous. *Il mangera le beurre et le miel*, ce qui signifie les dons magnifiques et ineffables que le Verbe divin en s'incarnant a donnés à la nature humaine... *Avant qu'il sache rejeter le mal et choisir, le bien, la terre sera abandonnée* (1), c'est-à-dire jusqu'à ce qu'il naisse et qu'il vienne à discerner le bien du mal, cette terre, objet de votre sollicitude, sera abandonnée. Elle fut en effet abandonnée par les deux rois (Razin et Phacée); ou plutôt il montre que la terre, c'est-à-dire la synagogue, sera abandonnée avant que vienne le temps où le fils de Marie distinguera le bien du mal. Si les Juifs ne veulent pas croire à nos Évangiles, qu'ils lisent le livre des Mémoires des Romains. Nous y trouvons que l'année même de la naissance de Notre Seigneur, leur terre a été réprouvée de Dieu et les Juifs ont été subjugués par les Romains et soumis au cens de la capitation (2) ».

Il rapporte également au Sauveur la prophétie du chapitre ix, 6 et suivant et fait cette observation : « Bien que quelques traits s'entendent d'Ézéchias, d'autres ne peuvent s'entendre de lui, et ceux-là même qu'on entend de lui doivent s'entendre dans le sens typique du Seigneur d'Ézéchias qui devait naître de sa race (3) ». On voit ce que saint Éphrem aurait répondu à Hitzig et à Knobel s'ils avaient vécu de son temps. Il rapporte également au Messie la prophétie du chapitre xi.

Isaïe, au chapitre XLII, 1, et ensuite constamment à partir du chapitre XLIX, appelle le Messie עֶבֶד יְהוָה *serviteur de Jéhova* et décrit, surtout au chapitre LII-LIII, les principales circonstances de sa vie, de sa passion et de sa résurrection. Reuss avec d'autres rationalistes fait de vains efforts pour transformer ce serviteur de Jéhova qui a toutes les qualités d'une personne particulière et faire de lui un peuple entier, le peuple d'Israël. La tradition catholique, basée sur les Évangiles et sur saint Paul, a toujours reconnu en lui le Christ Jésus *qui a été offert, parce qu'il l'a voulu, qui n'a pas ouvert la bouche, pareil à une brebis qu'on mène à la boucherie et à un agneau qui se tait devant celui qui le tond* « et qui a été frappé à cause du crime de son peuple » (4). Saint Éphrem ajoute une voix de plus à ce con-

(1) Is., VII, 16.

(2) *Opp. syr. lat.*, II, 33.

(3) *Ibid*, II, 36.

(4) Is. LIII, 7-8; Matth., XXVI, 43; Act., VIII, 32.

cert de la tradition et il semble avoir voulu d'avance ôter tout subterfuge à nos adversaires, car il affirme non seulement que cette expression désigne le Messie, mais il affirme pourquoi il est ainsi appelé « *Voici mon serviteur, je l'ai soutenu* (1), par les prodiges et les miracles. C'est un nom figuratif pour désigner le Christ qui est appelé serviteur par le Père comme étant venu pour accomplir sa volonté dans le salut des hommes et comme ayant pris la forme de serviteur, c'est-à-dire qu'il a revêtu notre chair et a obéi jusqu'à la mort de la croix (2) ».

Les adversaires nous objectent XLIX, 3 : *Tu es mon serviteur, Israël, en toi je serai glorifié*. Mais Israël, ici c'est, non le peuple, mais le Christ qui le représente et est sorti de lui, comme Delitzsch lui-même en convient. D'ailleurs le verset 6 un peu plus bas indique clairement qu'il ne s'agit pas du « peuple d'Israël », mais de celui *qui rétablira les tribus de Jacob*, et qui par conséquent est distinct de la nation israélite. C'est la réponse que l'on faisait à Édesse il y a quatorze siècles aux incrédules d'alors. Car, après avoir uni les versets 3 et 6, Éphrem ajoute : « Par l'humanité qu'il a prise et la forme de serviteur qu'il a revêtue, la gloire de la divinité a grandi. Le Père a appelé son Fils *serviteur*, parce que le Fils a pris la forme de serviteur, et parce qu'il a été envoyé par le Père pour le salut du monde, pour convertir Jacob et Israël à Dieu (3) ».

Voici quelques scolies sur le chapitre LIII qui se rapporte tout entier au Sauveur. 1. *Qui a cru à notre parole?* Avant qu'il ne vînt et ne fût révélé. *Et le bras du Seigneur, à qui a-t-il été révélé?* Auquel des gentils le bras du Père avait-il été révélé? *Il s'est élevé devant lui comme un enfant*, lorsque le vieillard Siméon l'a offert dans le temple en quelque sorte devant Dieu le Père, *comme un rejeton qui sort d'une terre altérée*, de la vierge Marie. *Il n'avait pas d'éclat* comme l'ange et Moïse. *Voyant qu'il n'avait pas d'éclat, nous avons été perfides envers lui*, voyant qu'il n'avait pas l'éclat de Dieu nous avons perfidement nié qu'il fût Dieu. Ces paroles sont dites en la personne du peuple Juif. 3. *Méprisé et le plus vil des hommes* puisqu'il a été recensé pour payer le tribut de capitation (4); *homme de douleurs et ayant éprouvé les souffrances*, les souffrances que supporta

(1) Is., XLII, 1.

(2) *Opp. syr. lat.*, II, 90.

(3) S. Ephraem S. *Hymni et serm.*, II, 127. Ici, comme dans ce qui suit et partout, S. Ephrem suit la version Peschita, son exemplaire a de petites différences avec le texte reçu. Dans mon édition j'ai marqué avec soin ces variantes.

(4) C'est surtout à la passion du Sauveur que ces mots se rapportent.

son âme endolorie. *Nous avons détourné nos regards de lui, de celui qui attire à lui tous les regards; Nous l'avons méprisé et nous ne l'avons pas compté, parce que nous avons exigé de lui et de Simon le tribut et la capitation.* 4. *Il a véritablement supporté nos souffrances, parce que par ses souffrances il a voulu racheter nos péchés en donnant sa vie pour nous. Nous l'avons pris pour un homme brisé, frappé de Dieu et humilié.* C'est ce qu'ils ont dit : *N'avons-nous pas raison de dire : tu es un Samaritain, un possédé du démon* (Jean, VIII, 18). 5. *Il est tué pour nos péchés, pour nous racheter par son sang. Il est humilié pour nos crimes, il est abaissé sous le supplice de la croix pour nos crimes. Le châtiment de notre paix est sur lui, par sa flagellation la paix a été conclue entre les nations et les anges.* 6. *Nous étions tous égarés comme des brebis, chacun avait suivi sa voie avant la venue du Christ. Dieu a mis sur lui nos péchés avant son crucifiement.* 7. *Il a été conduit à la boucherie comme un agneau devant Pilate, et comme une brebis devant celui qui la tond, il s'est tu devant Hérode.* 8. *Il a été tiré de la prison et du jugement; du jugement qu'il subit toute la nuit de la part des prêtres, il fut conduit à Pilate. Témoin la porte de Pilate qui fut ouverte devant Simon. Qui racontera sa génération, la génération de celui qui a voulu souffrir et supporter ces cruelles douleurs et à raison de sa divinité et à raison de l'humanité du fils du roi David? Parce qu'il a été arraché de la terre des vivants.* Cela est dit ou bien parce qu'il est né du Père comme vivens e vivente, ou parce qu'il a été enlevé de la terre des vivants par son ascension. *Des malfaiteurs de mon peuple se sont approchés de lui pour lui cracher à la figure et l'accabler de tourments.* 9. *Les impies ont procuré son sépulcre, sa mort sur la croix. Et les riches, Joseph le noble, Pilate et Nicodème, ont reçu témoignage par sa mort. Parce qu'il n'a pas fait l'iniquité, parce qu'il ne s'est pas renié lui-même en disant : Je ne suis pas Dieu.* 10. *Et le Seigneur a voulu l'humilier et le faire souffrir. Lui-même l'a dit : Ne boirai-je pas le calice que mon Père m'a donné* (1)? *Il verra la semence, la doctrine de son Église, et il prolongera ses jours, il fera durer cette même doctrine. Et la volonté de Dieu sera développée par lui par la conversion des nations.* 11. *Par son travail il verra les Églises plantées partout. Il rassasiera de science, de la vraie science de l'Évangile, les extrémités du monde. Il déclarera les justes innocents par un jugement juste et droit. Il fut le serviteur de beaucoup, témoin le linge dont il ceignit ses reins. Et il portera leurs péchés, il les portera pour*

(1) Joan., XVIII, 11.

les souffrir ou les expier dans les eaux du baptême. 12. *C'est pour-quoi je le distribuerai entre beaucoup*, entre beaucoup qui mangeront son corps et boiront son sang (1). *Et il divisera les dépouilles entre les forts*, il rendra aux nations les dépouilles enlevées à leur père dans le paradis terrestre, ou bien par les forts, il entend les saints Apôtres auxquels il a distribué le gouvernement des nations enlevées par lui au pouvoir du démon. *Il a été compté parmi les malfaiteurs*, parmi les larrons. *Et il a porté les péchés de beaucoup* par sa mort; *il a été livré aux méchants* qui l'ont crucifié (2). »

On voit que l'exégète syrien suit constamment la version Peschita sans recourir au texte hébreu et sans examiner si la version syriaque est conforme ou non au texte original. Ce qu'il n'eût pas manqué de faire si la langue hébraïque lui eût été familière. Les *scolies* sont courtes mais substantielles et élucident admirablement le texte souvent par un seul mot. Il a élucidé de la même manière Jérémie, Ézéchiël, Daniel et les douze petits prophètes.

J'ai retrouvé dans les manuscrits du Musée Britannique un discours très éloquent sur ces paroles d'Isaïe : *Toute chair est de l'herbe* (3). Il part de là pour montrer, sous les plus vives couleurs, l'instabilité des richesses et des choses de ce monde. Ici ce n'est plus l'exégète concis, bref, avare de ses mots, que nous venons d'entendre, c'est l'orateur oriental; c'est le Chrysostome d'Édesse dont les paroles abondantes se précipitent comme des flots pressés. « Oui, mes bien-aimés, *toute chair est de l'herbe et tout son éclat un brin de gazon*. Semblable à l'herbe, l'homme naît, grandit, fleurit, puis s'étiolé, s'affaisse et périt. Qu'on saisisse la parole du prophète et on en verra la justesse; qu'on en sonde la vérité et on la louera. Prêtez l'oreille, chers auditeurs, et vous comprendrez que le monde est comme l'herbe et son éclat comme un brin de gazon, selon la belle parole d'Isaïe. Qu'a-t-il de beau qui ne tombe comme la fleur? Quelle puissance subsiste qui ne se flétrisse comme la fleur? Ses richesses, voilà qu'elles passent; son or, il ne reste pas; sa beauté, elle se fane; sa puissance, elle s'évanouit; le roi ne conserve pas sa couronne, ni le juge son pouvoir, ni le noble son indépendance et le petit n'acquiert pas sa liberté. Les dignités, hier si tapageuses, en quel état sont-elles aujourd'hui? Voyez ces princes qui ont ravagé la terre, leur souvenir

(1) Les témoignages en faveur de la présence réelle du Sauveur dans la sainte Eucharistie abondent dans saint Éphrem. Voir surtout ses *Sermons sur la Passion* (*Hymni et serm.*, I. 382 et suiv.).

(2) *Hymni et serm.*, II, 146, 152.

(3) Is., XL, 7.

est éteint. Où sont ces anciens juges avec leur entourage? Ils furent célèbres autrefois, aujourd'hui leur postérité est éteinte. Où sont ces anciens rois qui remplirent d'or leurs trésors et subjuguèrent les nations par leurs richesses? Ils sont maintenant rentrés dans le néant. Où sont ces empereurs aux maisons illustres qui se sont fait des forteresses? Ils sont tombés comme les autres. Où sont ces héros victorieux dans les combats qui ont triomphé dans les guerres? Ils sont réduits en poussière. Où sont ces princes qui construisirent des murs épais et bâtirent des villes opulentes? Ils gisent dans les ténèbres. Où sont ces guerriers fameux dans le monde qui se sont illustrés par leurs exploits? Il n'en reste que de la poussière. Où sont les sages qui ont disserté sur les astres et semblaient avoir pénétré les cieux? Voici leurs corps sous ce monticule. Où sont ces jeunes gens dont la beauté séduisait tous les regards? Ils sont poussière. Où sont ces impudiques parés de vanité pour captiver les yeux qui les regardaient? Leurs attraits gisent sous terre. Où sont ces athlètes forts dans la lutte qui se contusionnaient réciproquement? leurs membres sentent la putréfaction. Où sont les sophistes et les anciens philosophes qui pénétraient les mystères cachés? Ils ne sont plus parmi les choses patentes. Où sont ces puissants impérieux dont les ordres étaient aussi vite obéis que transmis? La mort a tout détruit. Où sont ces maîtres riches en esclaves et en biens? Dans les enfers ils sont égaux aux autres. Où sont enfin les rois avec leur couronne et leurs États? Dans cette vie c'était des dieux, dans la mort ils sont cendres et poussière. A la vue de ces changements le prophète s'écrie : *Toute chair est herbe et son éclat un brin de gazon.*

« Un moment encore, cher auditeur, car je dois te démontrer que *tout l'éclat de l'homme n'est qu'un brin d'herbe.* L'homme est aujourd'hui une personne parlante, demain une poussière silencieuse; hier il commandait en maître, aujourd'hui il est terre et poussière; tout à l'heure il faisait sentir à tous son autorité, maintenant il est une pourriture sous terre. Durant quelque temps il put s'enorgueillir de sa célébrité; en un instant sa puissance s'est éteinte; hier il paraissait sous des vêtements resplendissants, maintenant il est couvert de toiles d'araignée. Il brillait dans le monde, et le voilà descendu dans le sépulcre qui le renferme. Peu auparavant il était roi, il est devenu poussière comme tous les autres; aujourd'hui il est chef et juge, demain il ne sera plus rien. Vivant on l'assimilait à Dieu, mort on l'assimile à la brute. Dans la vie il commandait, dans la mort il se tait. Durant son règne fierté, durant sa mort silence. Au moment même où on l'exaltait il fut abaissé, quand on l'élevait il fut humilié. Il fut grand dans sa princi-

pauté, vint la fin; il descendit en terre; il exerça le pouvoir, la mort vint dissoudre son pouvoir; il amassa l'or, s'arrogea la grandeur, puis il disparut. Hier c'était une figure sensible, aujourd'hui une poussière insensible; son corps était beau, mais sa beauté s'est évanouie. Lorsqu'il fut établi dans sa principauté, qu'il eut obtenu le pouvoir, acquis la grandeur et l'élévation, il s'éleva et oublia sa nature; ne réfléchissant plus que son limon vient de la terre, que son corps est formé de notre limon, il se mit à détruire ses semblables, condamnant l'un, frappant l'autre avec menaces, retranchant celui-ci, châtiant celui-là, s'élevant au-dessus des pauvres ses semblables comme un Dieu sans regarder la poussière dont il a été formé. Lorsqu'il s'est ainsi élevé, qu'il a oublié que la terre est sa mère, la mort arrive, le frappe et le flétrit; l'éclat de sa puissance, qui avait brillé un instant comme une fleur épanouie, s'affaisse, le vent brûlant de la mort l'atteint, il se flétrit et tombe comme la fleur. Voyez cette plante qui, un instant, ravit ceux qui la considèrent et attire sur soi les regards des passants, la beauté de sa fleur entraîne près d'elle les passants et les tire hors de leur chemin; une petite fleur arrête les marchands eux-mêmes et les attire par ses brillantes couleurs; ils admirent son éclat; ceux qui passent sont frappés de sa beauté; il s'arrêtent, se penchent pour mieux la contempler; mais à peine l'ont-ils coupée que sa beauté s'altère, la fleur se flétrit, se dessèche, se fane, tombe, devient méconnaissable, perd toute beauté; elle n'est plus. Le soleil la frappe-t-il de ses rayons brûlants, elle perd ses fraîches couleurs. Lorsqu'une ardente chaleur vient à la frapper elle tombe, ses feuilles s'étiolent. Si le vent brûlant l'atteint, elle passe et disparaît. Celui qui a vu et admiré la fleur, la cherche encore. Elle n'est plus. La beauté de l'homme est comme la beauté de la fleur et Isaïe a dit avec vérité : *La beauté de l'homme est comme l'herbe.*

Il continue son développement et termine par ces paroles élevées : « Béni soit le Seigneur du temps qui ne change pas avec lui. Sa parole demeure éternellement et sa puissance ne subit aucune vicissitude ».

VII.

Les Scolies sur Daniel ont absolument le même caractère que celles d'Isaïe; mais elles s'éloignent en quelques endroits des interprétations communément admises. Il ne sera pas inutile de faire connaître ces interprétations particulières.

Il faut remarquer d'abord que saint Éphrem n'explique pas les par-

ties deutérocanoniques de Daniel. On en trouve facilement la raison. Il suivait la version Peschita faite sur le texte hébreu. Or ces parties manquaient dans la version comme dans le texte original. Le diacre d'Édesse les connaissait cependant et les recevait comme nous l'avons prouvé dans notre premier article.

Le roi Nabuchodonosor eut un songe qu'il ne pouvait se rappeler. L'Esprit Saint le découvrit à Daniel. Le roi avait vu une statue très haute dont la tête était d'or, la poitrine et les bras d'argent, le ventre et les cuisses d'airain, les jambes de fer, les pieds en partie de fer et en partie d'argile. Tandis que le roi regardait, une pierre se détacha de la montagne sans la main d'aucun homme, frappa la statue sur ses pieds de fer et d'argile et les brisa : alors le fer, l'airain, l'argent et l'or se brisèrent et la statue fut réduite en poudre (1). Daniel expliqua que la tête d'or était Nabuchodonosor, la poitrine d'argent un royaume moindre, les cuisses d'airain un troisième royaume qui devait dominer toute la terre, les jambes de fer un quatrième royaume dur comme le fer, à qui rien ne pourrait résister. Entre temps Dieu devait susciter un royaume éternel, représenté par la pierre détachée de la montagne, qui absorberait ces quatre royaumes. Les interprètes voient communément figurées par cette statue les quatre grands empires des Babyloniens, des Médo-Perses, des Grecs et des Romains. Voici l'interprétation de saint Éphrem :

« La tête d'or fin, c'est le royaume des Babyloniens ou de Babel, *qui est un calice d'or dans la main du Seigneur* (2); la poitrine et les bras d'argent, c'est le royaume des Mèdes; le ventre et les cuisses d'airain, c'est le royaume des Perses; les jambes de fer, c'est le royaume d'Alexandre; les pieds en partie de fer et en partie d'argile, ce sont les dix rois qui ont succédé à Alexandre. *Tu es la tête d'or.* Ici Daniel commença son explication du songe en disant aux Babyloniens : *Tu es la tête d'or.* Et parce que Nabuchodonosor pensait qu'il n'y aurait pas de royaume assez fort pour renverser le sien, Daniel dit : *Un royaume moindre, c'est-à-dire le royaume des Mèdes, surgira et renversera le vôtre! Et le troisième royaume dominera sur toute la terre,* le royaume de Cyrus, roi des Perses, dominera sur toute la terre. *Et le quatrième royaume, fort comme le fer et comme le fer pulvérisant et brisant tout, c'est Alexandre qui soumit toutes les nations et brisa et foula aux pieds princes et rois. De même que le fer domine tous les corps, de même ce prince brisa les forces des rois et soumit leurs royaumes.*

(1) Dan., ch. ii.

(2) Jér., LI, 7.

Et les doigts des pieds étaient en partie de fer. Ce sont les dix rois qui surgirent de l'empire grec ; les uns furent durs et forts comme le fer, les autres petits et faibles et bien qu'ils se soient unis entre eux par des mariages, il n'y eut ni concorde ni amitié entre eux. C'est pourquoi le prophète a dit d'eux : *Ils s'uniront par la progéniture ; malgré cela, il n'y aura pas de cohésion, comme il ne peut y avoir de cohésion entre le fer et l'argile. Et le Dieu du ciel fera surgir un royaume éternel qui ne passera pas.* Ceci ne peut s'appliquer à la royauté du peuple juif, bien que la maison des Machabées en soumettant les Grecs ait donné une figure de ce royaume ; mais ce passage s'applique en toute vérité à Notre-Seigneur. *La pierre détachée sans le secours de la main des hommes,* c'est Notre Seigneur né dans la bassesse comme une pierre du rocher, c'est-à-dire né de la race d'Abraham (1). La sainte Vierge est aussi désignée par le rocher, parce que le Seigneur a été détaché d'elle sans la main des hommes, c'est-à-dire sans le commerce de l'homme. *Et la pierre remplit toute la terre.* Ceci est dit de l'Évangile qui d'un vol rapide se répandit jusqu'aux extrémités de la terre (2) ».

Il explique des quatre mêmes monarchies la vision du chapitre VII. Le lion, c'est l'empire babylonien ; l'ours, l'empire mède ; le léopard, l'empire des Perses ; la bête aux dents de fer, l'empire grec d'Alexandre (3). La maladie de Nabuchodonosor au chapitre IV, c'est la folie : « Il fut rejeté de la société des hommes à raison de sa démence et du trouble de son esprit (4) ».

Il est court sur la prophétie des soixante dix semaines qu'il interprète conformément à la version syriaque : « *Soixante dix semaines se reposeront sur ton peuple, et sur ta ville sainte,* c'est-à-dire ton peuple sera en repos afin de mettre fin aux prévarications des soixante dix années de Babylone et d'effacer les péchés des fils d'Israël. *Pour mettre fin aux péchés et effacer les prévarications,* c'est-à-dire à la fin des soixante dix semaines, les péchés des nations prendront fin et les prévarications seront effacées, et leur iniquité sera pardonnée dans le baptême de Jean, et *la justice éternelle viendra,* le Christ qui justifie et remet les péchés viendra ; comme il a été prédit, dès les anciens temps par les prophètes. *Pour accomplir la vision et les prophètes.* Car le Christ est venu et par sa passion il a accompli les prophètes. *Et le Christ, Saint des saints,* c'est-à-dire sanctificateur des saints.

(1) Saint Éphrem, dans son Commentaire sur la Genèse, compare Abraham à un rocher et à une montagne.

(2) *Opp. syr. lat.*, II, 205-206.

(3) *Ibid.*, 214.

(4) *ܐܠܗܐ ܕܕܢܐ ܐܠܗܐ ܕܕܢܐ*. (*Ibid.* 209).

« *Sache-le, depuis la promulgation du décret pour la reconstruction de Jérusalem, de ses rues et de ses places. De même que la reconstruction de la ville aura eu lieu, comme je l'ai dit, au commencement des soixante dix semaines, de même le Christ viendra à la fin comme je te l'ai révélé. Jusqu'à la venue du Christ soixante dix semaines. Or sept semaines.* De même que le temple et la ville seront reconstruits en sept semaines, de même, après soixante deux semaines le Christ sera mis à mort, c'est-à-dire après les temps qui vous sont donnés, le Christ sera mis à mort : Et la ville n'aura pas un autre Christ. *Et la ville sainte sera dévastée avec le roi qui viendra, avec le Christ-roi qui viendra et sera crucifié. Et la fin par l'inondation, en tant que ceux qui ne seront pas morts de faim seront emportés par l'inondation de la captivité. Jusqu'à la fin dernière de la destruction elle se reposera sur la destruction.* Ce ne sera pas comme en Égypte et à Babylone. Car d'Égypte ils revinrent après quatre cents ans et de Babylone après septante; mais cette destruction sera la dernière, parce qu'elle se reposera à toujours sur cette destruction. *Il confirmera son alliance avec plusieurs, le Christ-roi, qui sera mis à mort, confirmera son alliance avec plusieurs par son sang (1). Une semaine et la moitié d'une semaine il fera cesser le sacrifice et l'oblation, celui qui le renversera fera cela. Et sur les ailes de l'abomination la destruction, cela est dit à raison que les Romains vinrent et placèrent l'aigle dans le temple avec l'image de leur empereur, en d'autres termes, quand vous verrez le signe abominable prédit par le prophète Daniel (2). Et jusqu'à l'inondation finale elle se reposera sur la destruction, jusqu'à l'inondation finale elle sera livrée à l'oubli et se reposera sur la destruction (3).* » J'ai traduit très littéralement et sans expliquer quelques termes qu'il est difficile de rendre par un terme équivalent. Il en résulte que le commentaire offre certaines obscurités. Néanmoins on voit clairement que la prophétie est appliquée à Jésus-Christ, que les soixante-dix semaines sont des semaines d'années, qu'elles commencent à l'édit donné pour la reconstruction de la ville sainte et qu'elles se terminent après la mort du Sauveur sur la croix par l'abolition des sacrifices par la profanation du temple par les aigles romaines et l'image de l'empereur et par la destruction finale de Jérusalem.

En expliquant la vision du ch. VIII S. Éphrem confirme incidemment

(1) Ce qui suit est inexactement traduit dans l'édition romaine.

(2) Matth., XXIV, 17.

(3) *Opp. syr. lat.*, II, 221-223.

la doctrine de l'Église sur les anges gardiens. Aux mots : « *Voici que se tint devant moi comme une figure d'homme. Et j'entendis entre Ulai une voix d'homme qui disait : Gabriel, fais-lui comprendre cette vision* (1), il dit : « *Cet ange qui était le gardien du prophète et se tenait constamment près de lui, disait à l'ange Gabriel, etc.* (2). » Et à propos de la lutte entre l'ange du royaume de Perse et les anges Michel et Gabriel (3) il ajoute : « *La divinité a voulu que les anges luttassent ainsi entre eux par amour. Le premier luttait pour que le peuple d'Israël restât dans la captivité qu'il avait librement acceptée, les deux autres insistaient pour sa délivrance ce que demandait aussi la prière de Daniel. Après la confusion de la tour (de Babel) un ange fut attaché à chaque peuple comme gouverneur et chef; la direction du peuple hébreu fut donnée et départie à l'ange Michel. Lorsque le peuple élu eut été emmené en captivité à Babylone et que les soixante-dix années fixées par décret divin furent accomplies, Daniel pria Dieu d'accorder le retour au peuple... Mais le prince c'est-à-dire l'ange du peuple des Perses empêchait le retour et s'opposait à Michel et à Gabriel, d'abord parce qu'il était affligé d'avoir à diriger le peuple païen des Perses et qu'il était consolé par la vue d'un peuple gardant la loi d'Israël et par ses prophètes et ses justes; ensuite parce qu'il espérait que les Israélites restant en captivité et ne retournant pas, exciteraient peut-être le peuple persan à imiter leurs vertus et le convertiraient au vrai Dieu* (4). »

VII.

Ce que j'ai dit des scholies sur Isaïe et sur Daniel suffit à faire connaître le caractère des commentaires de S. Éphrem sur les prophètes; mais je ne puis me dispenser d'ajouter quelques observations sur Jonas. Le diacre d'Édesse a consacré à ce prophète des *Scholies* et un poème de grande beauté en vers de sept syllabes comme celui de Joseph. « *Jonas était du village de Narin. De retour de sa prédication chez les Ninivites il émigra avec sa mère dans la terre de la tribu de Harnach, c'est-à-dire à Tyr, se disant qu'ainsi il éviterait la honte d'avoir fait une prédiction non réalisée.* » C'est ainsi que S. Éphrem entre en ma-

(1) Dan., VIII, 15.

(2) ܐܢܓܠܐ ܕܥܡܪܐ ܕܡܝܚܐ ܕܡܝܚܐ ܕܡܝܚܐ ܕܡܝܚܐ, *Opp. Syr. lat.*, II, 218, F.

(3) Dan., X, 13, et suiv.

(4) *Opp. syr. lat.*, II, 224-225.

tière. On lit presque la même chose dans *Le Livre des vies des prophètes* attribué à saint Épiphanes.

Jonas, d'après le moine d'Édesse, prophétisa au temps d'Ézéchias, avant l'invasion de Sennachérib en Judée. Dieu l'envoya aux Ninivites pour ramener ce peuple idolâtre au vrai Dieu et aussi pour couvrir de confusion les Juifs en leur montrant la conversion d'un peuple qui n'avait pas la loi de Moïse et n'avait pas vu de miracle. S. Éphrem donne de l'histoire de Jonas un commentaire littéral et un commentaire mystique. Ainsi le grand poisson qui engloutit Jonas est la figure de la mort qui absorba Notre Seigneur. Jonas fut trois jours dans le ventre du poisson pour figurer Notre Seigneur qui fut trois jours et trois nuits dans les profondeurs de la terre. Jonas demeura vivant dans le ventre du poisson et Notre Seigneur resta en vie après que son corps fut dans le sépulcre. Jonas dans le ventre du poisson priait ardemment, figure de Notre Seigneur, qui, enfermé dans les enfers, parlait avec son Père et qui était non seulement vivant, mais possédait la force et la puissance de se ressusciter.

Lorsqu'il est dit que Ninive était une ville de trois jours de chemin (1), cela ne signifie pas qu'elle eût cette longueur, mais qu'il fallut trois jours à Jonas pour se faire entendre de toute la ville. Jonas disait : *Encore quarante jours et Ninive sera détruite*. Au lieu de « quarante jours » les Septante ont « trois jours ». S. Éphrem soutient que la leçon des Septante est la bonne. Il cite à ce sujet Aquila et Symmaque (2). Il connaissait donc leurs traductions, sans doute par les Hexaples d'Origène déjà traduites en syriaque. Toutefois, comme c'est le seul endroit où saint Éphrem en appelle à Symmaque et à Aquila, comme il se met en outre en contradiction avec son poème sur la pénitence des Ninivites, dans lequel il fait durer la prédication de Jonas quarante jours (3), je soupçonne cette Scolie d'être, non de S. Éphrem, mais de Jacques d'Édesse, dont le moine Sévère a entremêlé quelques scholies à celles du diacre d'Édesse. Le mauvais état du manuscrit en cet endroit fortifie encore cette conjecture.

On a beaucoup discuté, depuis le temps de S. Jérôme et de S. Augustin, jusqu'aujourd'hui, sur l'arbrisseau qui protégea Jonas découragé contre les ardeurs du soleil. Le texte hébreu l'appelle *kikaion* (4). La Vulgate en a fait à tort un lierre. S. Éphrem avec la version syriaque

(1) Ion., III, 3.

(2) S. Ephr. *Hymni et serm.*, II, 240.

(3) *Opp. syr. lat.*, II, 373.

(4) קִיקַיִן

le nomme *karoa* (1), sans autre explication. Ce serait, d'après les auteurs syriens cités par M. Payne Smith dans son *Thesaurus Syriacus*, ce que les botanistes appellent *cucurbita pepo* (2). La prédication de Jonas et les châtements dont il menaçait cette grande cité eurent un retentissement qui parvint jusqu'au roi. Le prince, effrayé des menaces divines, fit pénitence avec tout son peuple, ordonna un jeûne solennel, invoqua le vrai Dieu et détourna ainsi de la capitale des Assyriens la ruine dont elle était menacée. Le souvenir de cet événement s'est conservé en Orient et aujourd'hui encore toutes les Églises et les sectes chrétiennes qui habitent l'ancien royaume d'Assyrie célèbrent la pénitence des Ninivites par un jeûne de trois jours et des Rogations solennelles. C'est sans doute ce qui aura porté S. Éphrem à composer le magnifique poème sur *Jonas et la pénitence des Ninivites* qui se lit au second tome des œuvres syriaques (3) et dont il me reste à dire un mot.

Le poète commence par faire un tableau saisissant de la douleur, de la tristesse et du deuil qui s'emparèrent de l'immense cité de Ninive à la parole émouvante du prophète du vrai Dieu ; il nous dépeint le repentir, les pleurs, les lamentations, les prières des enfants et des parents, du peuple et des grands, de l'armée et du roi en entendant les menaces de destruction qui sortaient de la bouche de Jonas. Le ciel troublé et menaçant au-dessus de leurs têtes, les éclairs qui fendent les nues, les coups de tonnerre qui épouvantent donnent plus de force encore à la parole du prophète qui ne cessa de répéter parcourant les rues de la grande ville : « Encore quarante jours et Ninive sera détruite. » Un jeûne de pénitence est imposé par le roi qui se revêt lui-même du cilice. Tous jeûnent, même les animaux. Le culte des faux dieux est abandonné.

A ce spectacle, Jonas étonné se rappelle les infidélités du peuple d'Israël ; il a honte de son peuple ; il voit les fils de Chanaan repen-

(1) *كروا*.

(2) Voici ce qu'en dit Niebuhr dans sa *Description de l'Arabie*, I, 130 : « Je vis pour la première fois à Basra la plante *el-kherroa*. Elle a la figure d'un arbre. Chaque branche n'a qu'une grande feuille à 6 ou 7 échancrures. Cette plante était près d'un ruisseau qui l'humectait suffisamment. A la fin d'octobre 1765 elle était montée en cinq mois d'environ huit pieds et portait des fleurs, des fruits verts et des murs. Les feuilles et les fleurs que j'en cueillis se flétrirent en peu de minutes comme font toutes les plantes qui croissent vite. Il y a apparence que cet arbre est connu depuis longtemps des botanistes ; car on le nomme à Halab « *palma Christi* ». On en fait une huile appelée *oleum du kerua*, *oleum ricinum*, *oleum ficus infernalis*. Les chrétiens et les juifs de Mossoul et de Halab veulent que la *kherroa* ne soit point la plante dont l'ombre couvrit Jonas, mais ils disent que c'était une espèce de citrouille *el-kerra* qui a de très grandes feuilles, porte un fruit très gros et ne dure qu'environ quatre mois. »

(3) *Opp. syr. lat.*, II, 359-387.

tants de leurs crimes, tandis que les fils d'Abraham restent endurcis; il voit les incirconcis circoncire leurs cœurs, tandis que les autres ne s'amendent pas; il voit les idoles de Baal et du veau d'or adorés en Israël, qui est le peuple de Dieu, tandis que le peuple idolâtre de Ninive revient au vrai Dieu. Cette pensée des infidélités de ses frères le couvre de honte. D'autre part, la pénitence des Ninivites va fléchir Dieu courroucé, le prophète connaît la clémence de Dieu; elle ne résiste pas au repentir, au jeûne et à la prière; elle va pardonner et la prophétie de Jonas deviendra fausse. Le découragement le saisit; il sort de la ville et va s'asseoir à l'ombre de ce karoa que Dieu fait surgir et périr pour donner une leçon au prophète découragé. Le poète décrit sous les couleurs de la poésie orientale le reste de l'histoire. Ninive est épargnée; les habitants tressaillent d'allégresse, remercient Dieu et portent le prophète en triomphe. Le roi lui donne une brillante escorte pour le reconduire en Judée.

Lorsque Jonas arriva aux confins d'Israël, il voulut renvoyer son escorte pour ne pas lui laisser voir l'opprobre de son peuple. Mais les Assyriens montèrent sur le sommet d'une haute montagne pour contempler la patrie du grand prophète que Dieu leur avait envoyé, et voici le tableau qui s'offrit à leurs yeux :

« Arrivés au sommet ils purent, sans y entrer, voir la terre promise. Du regard ils embrassèrent toute la contrée. Mais quelle ne fut pas leur surprise! Ils furent tout troublés; ils ne pouvaient en croire leurs yeux. Sur les hauts lieux des autels idolâtriques, sur les collines des temples d'idoles, dans les bois sacrés l'idolâtrie avec ses hontes, sous les arbres des scènes impures. On voyait des idoles jusque sur les portes des maisons; ceux qui entraient se prosternaient devant elles. Les idoles étaient sans nombre et les vices multipliés à l'infini. Ablutions dans les fontaines, purifications dans les sources, statues sur les toits des maisons, luxure dans les jardins, devins et augures sur les places publiques, quel spectacle!

« Ils montèrent plus haut encore et virent des sacrifices innombrables sur les toits; l'un adorait une statue, l'autre faisait des libations au démon. Les veaux fabriqués par Jéroboam étaient aux deux extrémités du pays, l'un à Bersabaë, l'autre à Dan. On voyait s'élever de là la fumée des sacrifices et les vapeurs des libations. A ces veaux sans vie on immolait des veaux vivants et devant ces idoles sculptées les hommes inclinaient la tête. Là aussi on voyait l'avarice et sa compagne l'injuste rapine, la sottise et sa sœur l'ivresse, l'impudicité et son époux l'adultère, le mensonge et son fils le vol, le maléfice et sa compagne la magie, l'astrologie et sa suivante la divination, le crime public et son

épouse l'iniquité cachée. Là on voyait encore les habitants se livrer à toutes sortes d'iniquités, les hommes se livrer aux femmes publiques, la mère, l'épouse, la fille tendre leurs filets sur les places publiques. Partout la mort et Satan son conseiller ; malhonnêteté chez les princes, iniquité chez les juges, les uns et les autres brûlant du feu de l'avarice et méritant l'enfer pour leurs crimes ; leurs demeures sont dans les cachots souterrains et leurs domiciles dans les profondeurs ; l'usurier c'est le feu de l'enfer, le débiteur c'est le démon : ils se blessent réciproquement et vont au même supplice. Les enfants juraient par les dieux de leurs parents. Les Israélites semblaient avoir retenu pour eux les nonante-neuf centièmes des iniquités et n'avoir laissé qu'un centième aux gentils. Qui pourrait énumérer leurs forfaits ? Les boucs maudits rejetés à gauche n'en ont pas fait autant.

« Les Ninivites furent effrayés et saisis de tremblement à la vue de tant d'iniquités. Ils se demandaient l'un à l'autre : Est-ce un songe que nous voyons ? Est-ce la terre promise ou Sodome que nous avons sous les yeux ? Sont-ce les descendants d'Abraham que nous rencontrons ou bien des démons ? Sont-ce des hommes que nous voyons ou bien des esprits mauvais sous leurs traits ? L'impiété a-t-elle quitté notre pays pour émigrer ici ? Les idoles que nous avons brisées là-bas se sont relevées ici ; les autels que nous avons renversés ont pris des ailes pour s'envoler ici. Comment recherche-t-on ici cette peste qui a cessé chez nous ? Comment adore-t-on l'étoile que nous avons abjurée ? La divination tombée dans notre ville s'étale ici dans les places publiques ; on la voit de partout ; l'idolâtrie qui nous a quittés se montre ici sur les portes. L'impudence que nous avons fait disparaître s'étale sur leurs fronts ; la luxure que nous avons rejetée et l'impudicité qui nous a fuis s'affichent dans leurs regards et dans leurs yeux, leur souffle en est empesté. Comment adore-t-on ici le soleil qu'on n'adore pas ailleurs ? Comment vénère-t-on ici des veaux méprisés partout ? Nos compatriotes diront peut-être : Cela est venu de notre pays. Mais il y a ici beaucoup de choses nouvelles et des abominations sans nombre. Il y a ici une foule d'iniquités qui ne sont pas chez nous et il se commet des fautes inconnues en nos contrées.

« Micha a inventé une idole à quatre faces ; personne de nous jamais ne fit de libation ou n'adora un serpent d'airain. La malédiction de l'antique serpent pèse sur ce peuple ; ils ont en horreur le serpent vivant et ils font des libations à un serpent sans vie. Nous n'avons jamais immolé nos enfants aux démons, ici nous les voyons immolés. Chez nous les animaux étaient immolés, ici ce sont les filles. Un peuple qui a de tels sauveurs peut-il avoir de si mauvaises mœurs ? un peuple qui

a de telles lois peut-il commettre ces actes immondes? Un peuple qui a de tels ancêtres peut-il avoir une si maudite éducation? Un peuple qui est le peuple de Dieu peut-il être une source d'idoles? Le peuple qui n'a qu'un créateur unique peut-il faire des Dieux qu'il vend? Ils se vantent de leurs titres; ils s'appellent les fils des justes; il leur suffit de savoir qu'ils sont les fils de Jacob; ils sont insensés au point de croire qu'il suffit pour être justes d'en porter le nom; leur nom s'est répandu dans le monde et leurs œuvres dans l'iniquité.

« Ils se croient justes à raison d'Abraham; ils se glorifient de porter le nom d'Israël; ils s'enorgueillissent de la circoncision et ne font que pécher; leurs mœurs ne ressemblent pas à celles des enfants d'Abraham; ils estiment bien plus le nom d'Abraham et sa circoncision que sa foi; le sabbat que Dieu leur a donné ils le placent au-dessus de Dieu lui-même; ils reprochent même à Dieu d'abolir ses propres lois, et voudraient mettre la loi au-dessus de celui qui l'a faite; insoumis et sans loi, ils veulent soumettre Dieu à la loi et placent la loi au-dessus du législateur, non pour observer la loi, mais pour attaquer le législateur. Moïse et les prophètes sont à leurs yeux moindres qu'une libation; les victimes font leur orgueil et les sacrifices leur gloriole; la fumée des autels est la gloire qui suffit à ces vaniteux; il suffit à ces aveugles de se vautrer dans le sang des victimes; Dieu, pensent-ils, préfère le sacrifice à la vérité qu'il a enseignée.

« Ainsi s'exprimaient sur les Hébreux les Ninivites pénitents. Autant ils avaient désiré voir la terre d'Israël, autant ils en étaient rassasiés et dégoûtés; ils se hâtèrent de fuir, tout préoccupés des crimes qu'ils avaient vus, des iniquités dont se couvraient les Hébreux; l'idolâtrie dont s'étaient dépouillées les nations, ce peuple odieux l'avait reprise. Ils se disaient l'un à l'autre : Sortons d'ici pour ne pas être enveloppés dans leurs crimes (1). »

J'ai voulu donner en entier ce tableau éloquent de l'idolâtrie en Israël. Le poète met ensuite dans la bouche des Ninivites un magnifique chant d'actions de grâces pour remercier Dieu de l'envoi de Jonas et de leur conversion et termine ce charmant poème en comparant le repentir et la pénitence des Ninivites avec celui de ses auditeurs (2). Si je n'ai pas abusé de la patience des lecteurs de la *Revue Biblique*, j'espère pouvoir leur donner plus tard un exposé des travaux exégétiques du grand écrivain syrien sur le Nouveau Testament.

J. J. LAMY.

(1) *Opp. syr. lat.*, II, 381-385.

(2) H. Burgess a donné une traduction anglaise de ce poème avec notes sous ce titre : *The Repentance of Ninevels*, by EPHRAEM SYRUS, London, 1853.

LA COSMOGONIE MOSAÏQUE ⁽¹⁾.

Les anciens avaient déjà entrevu et étudié le grand problème de l'accord du récit génésiaque de la création avec les données de la science; mais les découvertes de la géologie, les progrès incessants opérés dans ce siècle par l'astronomie et la physique terrestre en ont changé l'aspect, rendu la solution plus ardue. Sans doute le problème est compliqué, entrelacé de nombreux éléments; toutefois sa solution dépend, en grande partie, de l'interprétation générale que l'on donne au passage qui s'étend du premier verset de la Genèse au verset 4 du chapitre II.

Dès son aurore le nouveau mouvement scientifique rencontra de l'opposition. A celle-ci il fut facile de recruter des adeptes et elle en a peut-être encore, partisans décidés de la plus rigoureuse interprétation qui, soit à cause de son attachement servile à la *lettre* du texte, soit à cause de la vogue qu'elle eut parmi les plus anciens exégètes, est aujourd'hui communément appelée *interprétation littérale ancienne*. A l'origine ces conservateurs obstinés, ou négligèrent, ou nièrent, ou mirent tout au moins en doute les nouvelles conquêtes de la science. Ils s'efforcèrent ensuite de les expliquer conformément à leur méthode exégétique; mais leurs tentatives avortèrent, leurs rangs commencèrent peu à peu à s'éclaircir, et M. Vigouroux, si compétent et si modéré dans ses jugements, n'a pas craint d'écrire que leur système est condamné par la science (2).

A côté de cette école on en vit éclore une autre qui se développa rapidement. Ses tendances l'ont fait appeler *concordiste* et son système, en vertu de la théorie qui en est pour ainsi dire la base, reçut le nom de système des *jours-époques*. De fait, la plus difficile question à résoudre, quand la géologie commença à devenir une science, fut l'explication des données génésiaques au sujet de la durée de la création. La science venait de prouver que la formation des couches qui sépa-

(1) Il va sans dire qu'en insérant l'article si chaudement convaincu de notre collaborateur le P. Semeria, la *Revue biblique* s'offre également à recevoir les réponses en faveur du système concordiste. — N. de la R.

(2) *Les Livres saints et la critique rationaliste*, 2^e éd., t. III, p. 195.

rent l'apparition du premier brin d'herbe et du premier animal de celle du premier homme exigeait une série non pas d'années, mais de siècles; comment donc le texte sacré pouvait-il dire que le monde, y compris l'homme, avait été créé dans six jours? On n'avait là qu'un côté du problème exégétique, auquel donne lieu la cosmogonie mosaïque; cependant il fut seul à fixer l'attention des exégètes, et sa solution sembla devoir projeter pleine lumière sur tous les autres points obscurs. Le résoudre parut de nouveau chose facile; il suffisait de prendre les *jours*, ou mieux le mot *yôm* ainsi interprété jusqu'alors, dans le sens figuré d'*époque*. Toute opposition possible entre la Bible et la science se trouvait ainsi évincée; bien plus, on finissait par établir entre l'une et l'autre un accord positif, parfait. Sans doute, c'était reconnaître à l'auteur du premier chapitre de la Genèse une culture scientifique précoce, avancée, miraculeuse plus encore qu'extraordinaire, mais un curieux concours de circonstances parut appuyer cette idée. Il y a vingt ans, le problème de l'accord de la science nouvelle avec la vieille cosmogonie mosaïque était donc considéré comme entièrement, définitivement résolu au grand avantage de la Bible qui, au lieu d'une défaite, recevait une victoire, au lieu d'un démenti, une éclatante confirmation.

Cependant le triomphe scientifique de la Bible ne s'obtenait pas sans coûter des sacrifices, sans traîner après lui de graves inconvénients. Il fallait violenter le texte sacré, lui faire subir des explications forcées; il fallait aussi modifier, parfois même changer complètement les explications antérieurement proposées afin de tenir la Bible au courant des progrès et des changements perpétuels de la science. Au fur et à mesure que la science gagnait du terrain, on voyait l'accord positif de la Bible avec elle rétrograder, pour ainsi dire; devenir moins clair, moins saillant, lorsque, en 1881, parut le remarquable article de M^{gr} Clifford (1). L'auteur critiquait avec une respectueuse franchise la méthode et les conclusions du système *concordiste*, et proposait, pour résoudre le nouveau problème, le vieux système rajeuni de saint Augustin. De son côté, M. Stoppani, en Italie, arrivait presque aux mêmes conclusions, dans sa *Cosmogonie mosaïque* (2), œuvre remarquable à bien des titres, malgré les défauts qui la déparent. M. Stoppani, homme de foi et homme de science, soutient que l'on a beau s'ingénier, s'aiguïser l'esprit, tourner et retourner les paroles de la Genèse; que cependant l'on n'arrivera jamais à trouver dans la Cosmogonie mosaïque

(1) *Dublin Review*, 1883, vol. V, n. 2, third series, p. 311.

(2) A. Stoppani, *Sulla Cosmogonia mosaica*; Milano.

une cosmogonie scientifique; qu'en conséquence le meilleur moyen de la défendre est donc de ne point y chercher ce que l'Auteur secondaire ne pouvait et ce que l'Auteur principal ne voulait pas y mettre. Ce système, communément appelé *allégorique* ou *idéaliste*, rencontra de l'opposition; mais il eut aussi et il a encore ses partisans et ses défenseurs, dont les rangs se font de jour en jour plus compacts (1).

Aujourd'hui la lutte sérieuse, intéressante, féconde, n'existe plus qu'entre les deux systèmes *concordiste* et *idéaliste*; lutte représentée par une série de livres, d'opuscules, d'articles, tous pleins de foi, de doctrine théologique et de science. Beaucoup prennent plaisir à y assister, mais en simples spectateurs; pour moi, je préfère entrer dans la mêlée. C'est pourquoi je me propose de faire une étude comparative des deux hypothèses, *concordiste* et *idéaliste*, au triple point de vue *herméneutique*, *polémique* et *théologique*. Le respect sincère, que je professe pour les représentants des deux hypothèses ne m'empêchera pas de me prononcer franchement en faveur de la seconde. Je ne prétends pas, toutefois, trancher la question; mais en la proposant clairement, en discutant le mieux possible toute la série des arguments que l'on apporte pour et contre, j'espère au moins la faire avancer d'un pas. C'est là mon unique et mon plus vif désir.

I.

Au point de vue *herméneutique* le système *idéaliste* ou *allégorique* (qui consiste à ne plus voir dans le 1^{er} chapitre de la Genèse un récit historique, réel, objectif, mais une simple allégorie (2) destinée à inculquer aux hommes l'idée monothéiste de la création) rentre, à mon avis du moins, dans la catégorie de ceux que notre A. Conti appelle systèmes de *compréhension finale*, parce qu'ils recueillent, pour ainsi dire, et concentrent en eux, en l'épurant, en la réduisant à l'unité organique et vitale, la vérité disséminée dans les autres systèmes.

En effet ce système tient tout entier dans le syllogisme suivant : chaque

(1) Je n'ai pas parlé de la théorie des *intervalles* (Vig., *op. cit.*, l. c., p. 187), parce que je la crois aujourd'hui universellement rejetée. D'ailleurs, en tant qu'elle suppose un cataclysme général entre le 1^{er} et le 2^e v. du ch. 1^{er}, elle est en contradiction avec la science (qui n'admet maintenant qu'un passage graduel d'une époque à l'autre) : en tant qu'elle réduit à une simple restauration l'œuvre des six jours, elle semble se heurter aux principes élémentaires de l'exégèse.

(2) Je comprends toutes les difficultés que peut soulever cette expression que j'emploie uniquement pour me conformer à l'usage reçu. Pour les résoudre il me suffit d'observer que le mot « *allégorie* » s'applique ici nécessairement dans son acception la plus large.

fois qu'un passage de la Bible, envisagé comme histoire, vient heurter une vérité ou divinement révélée ou scientifiquement démontrée, il faut abandonner l'interprétation historique pour chercher à travers le voile des éléments non historiques un ordre supérieur de vérité : il faut laisser la lettre pour ne s'attacher qu'à l'esprit. — Or le premier chapitre de la Genèse, envisagé comme histoire, enseigne que le monde, y compris l'homme, a été créé en six jours de vingt-quatre heures; assertion aujourd'hui en opposition formelle avec les découvertes de la science. — Donc ce chapitre doit être interprété dans un sens allégorique spirituel.

Voilà le squelette du système.

Analysons maintenant ce syllogisme.

Le principe fondamental qui lui sert de majeure, est *évident* pour l'herméneutique chrétienne. Aussi emporte-t-il les suffrages des *littéralistes* et des *concordistes*, ainsi que des partisans de l'allégorie. L'abbé Vigouroux, par exemple, abordant dans son dernier ouvrage (*Les Livres saints*, etc.) la critique des différents systèmes auxquels a donné lieu la cosmogonie mosaïque, écrit : « Quoiqu'on doive conserver ordinairement leur sens propre aux mots de la sainte Écriture, il est certain qu'il faut les entendre dans un sens figuré et métaphorique, lorsque ces mots, pris dans leur acception propre, donneraient un sens faux (1) ». Les littéralistes le plus convaincus ont eux-mêmes très souvent recours à ce principe, dans l'exégèse biblique.

Passons aux deux propositions qui forment la mineure du syllogisme.

1) La parole *yôm*, interprétée avec son contexte, n'a pas d'autre signification que celle de *jour*, et de *jour de vingt-quatre heures*. 2) Le sens général qui en résulte pour tout le premier chapitre (envisagé comme histoire) est insoutenable.

La première de ces deux propositions est admise, et même chaudement défendue par les partisans de la vieille école. Ils en ont fait leur rempart, leur principe fondamental et caractéristique. L'exégèse juïque et la chrétienne lui prodigua largement ses suffrages; à vrai dire, elle ne les prodigua qu'à elle seule jusqu'au commencement de ce siècle. C'est alors seulement que la géologie, devenue une science, fit songer aux jours-époques. L'idéalisme se rattache par conséquent, de ce côté, à l'ancienne école littérale. Et remarquez-le bien, cette école jouit sur ce point d'une grande autorité parce qu'elle s'occupa presque exclusivement du sens littéral, parce que, surtout, elle étudia notre passage sans idées préconçues.

(1) V. *op. cit.*, l. c., p., 188.

La seconde proposition, au contraire, est le cheval de bataille du concordisme, compétent en fait de science, comme l'ancienne école en fait d'exégèse verbale.

Démontrer ici l'absurdité d'un monde, y compris l'homme, créé en six jours de vingt-quatre heures, ce serait temps perdu. Je n'ai qu'à renvoyer le lecteur qui, par un étrange hasard, n'en serait pas convaincu, au plus élémentaire traité de géologie. Les tentatives des littéralistes pour éluder la force de cette démonstration ne firent pas défaut, je le sais. Mais ils perdirent leur temps et leurs fatigues (1). Quelques-uns, par exemple, eurent le courage de ne voir dans les fossiles que des restes du déluge de Noé; sans songer que ce fléau aurait dû ainsi durer plusieurs siècles. D'autres se basèrent sur le *désaccord* des géologues dans leurs conjectures au sujet de la *durée* positive des différentes époques, pour conclure que ces époques ont bien pu ne pas outrepasser six jours, comme si les géologues n'étaient pas tous pleinement d'*accord* pour proclamer l'absurdité de cette idée. Je ne parle pas des rêves de ceux qui imaginèrent une création des fossiles *à l'état fossile*. Certes, à la puissance absolue de Dieu, tout est possible; mais il est impossible à sa loyale sagesse de créer des morts pour tromper les vivants. Il est d'ailleurs à remarquer qu'en général, tous ou presque tous ceux qui s'adonnèrent au triste métier de mettre en doute les conclusions de la géologie, étaient complètement étrangers à la science, n'avaient peut-être jamais vu un fossile, et ne savaient de géologie que ce que l'on en pourrait apprendre en lisant deux ou trois pages de Figuier.

J'arrive à la conclusion : Donc, dans les versets en question, du sens historique qui est insoutenable, il faut passer au sens allégorique. Cette conclusion découle naturellement et avec évidence des principes démontrés. Elle a de plus, considérée en elle-même, le suffrage de toute l'école allégorique ou idéaliste, à laquelle appartiennent les deux plus grands penseurs du christianisme, saint Augustin et saint Thomas.

Le système idéaliste ne se détache donc pas des autres : il les harmonise; il prend de chacun d'eux ce qu'il a de meilleur, de plus vrai. Il les respecte dans ce qu'ils ont de respectable et ne s'en sépare que là où ils n'ont plus le droit de s'imposer. Il suit les littéralistes, tant qu'ils se contentent de fixer le sens précis, authentique, d'une parole, mais il les abandonne lorsqu'ils poussent leur audace jusqu'à fouler aux pieds les conclusions d'une science qu'ils ignorent ou connaissent mal. Il s'unit aux concordistes pour proclamer hautement, au nom de la

(1) V. p. tous Knoll, *Institutiones theologiæ theoreticæ*, p. II, vol. II, p. 43 et sqq.

raison, l'absurdité d'un prétendu traditionnalisme biblique, pour s'en départir à son tour, quand ils se croient permis d'estropier les paroles de la Bible, afin de leur faire dire ce qu'elles ont tout l'air de n'avoir jamais songé à exprimer.

Ni les littéralistes ni les concordistes n'ont, par conséquent, le droit de se plaindre de l'idéalisme. Celui-ci, en ne maniant que les seules armes qui lui sont fournies par ses antagonistes, les combat tous les deux et dresse sur les ruines de leurs systèmes, ou mieux encore sur les colonnes qui leur servent de base, l'arc de son triomphe en y gravant les deux noms de saint Augustin et de saint Thomas.

*
* *

A la lumière d'un procédé si simple, flanqué de si puissantes batteries, il nous est facile de découvrir la faiblesse du système des *jours-épques*. Ce système, pour dire clairement et crûment ma pensée, est illogique dans son procédé, arbitraire dans sa base, manqué dans son but.

Voici les raisons de cette critique. Le lecteur jugera si elles sont solides.

Ma première critique s'adresse directement au savant abbé Vigoureux. Remarquons d'abord qu'il admet avec nous (1) le principe qui nous sert de point de départ, à savoir qu'il faut entendre métaphoriquement tout élément qui, pris dans son acception propre, donnerait un sens absurde. A ce principe se rattache d'elle-même la proposition suivante : le sens propre de ces versets (d'une création du monde en six jours de vingt-quatre heures) est absurde. La conclusion naturelle, logique, serait de passer au sens allégorique. Nous assistons au contraire à un volte-face curieux : on s'acheminait vers le figuré et on tombe tout à coup dans un nouveau sens littéral; on croyait avoir affaire à des *jours* (*yom, dies*) et voilà que ces jours sont devenus des *épques*. Ils ont donc changé de sens; changement incohérent, illogique, qui n'est pas l'effet d'un passage du sens propre au figuré, mais le renversement, la négation de ce qui doit régulièrement arriver, lorsqu'on accomplit un passage semblable. Dans ce passage, en effet, comme le montre très bien M. Stoppani, la parole conserve son sens propre, authentique. Ce qu'elle signifiait, elle le signifie encore, avec cette différence que derrière le sens propre il y en a un autre

(1) *Op. et loc. cit.*

dont elle est le symbole, ou, pour mieux dire, derrière l'expression matérielle il y a l'idée mère que Dieu veut nous inculquer sous une forme sensible. Par exemple, lorsque je parle du *bras* de Dieu, la parole *bras* signifie toujours le membre humain communément désigné par elle; je n'irai jamais me perdre en mille rêveries pour savoir si elle désigne quelque chose de plus long ou de plus élégant que le bras. Seulement, comme il s'agit de Dieu, il est clair que je ne lui attribue pas ce membre, mais la chose qu'il symbolise. Par conséquent lorsque les concordistes attribuent à la parole *yôm* (*dies*) le sens d'époque d'une longueur illimitée, sens que personne n'avait imaginé avant le dix-neuvième siècle, ils agissent contrairement à ce qu'ils avaient résolu de faire, ils ne vont pas du sens propre au figuré, mais abandonnent un *sens propre* pour s'attacher à un autre *sens propre*.

*
* *

De plus, cette nouvelle signification attribuée au mot *yôm*, ne s'appuie sur aucun argument solide; c'est pourquoi j'appelle arbitraire la théorie dont elle est la base. Ici, je laisse la parole au P. Bosizio. Lui et moi, nous sommes sur bien des points aux antipodes. Mais il a dit quelques vérités et il faut lui en savoir gré. D'ailleurs les thèses fausses, comme la sienne, soutenues aussi consciencieusement qu'il le fait, finissent toujours par être utiles à quelque chose. Dans son ouvrage *l'Hexaméron et la géologie*, il prouve que *yôm*, par lui-même, n'a jamais signifié *époque*; bien moins encore, ajouterai-je, dans le passage en question.

Voici comment s'exprime le savant jésuite : « Quant à l'interprétation du mot *yôm*, l'opinion, selon laquelle cette parole serait souvent employée dans la sainte Écriture dans le sens de périodes de temps indéterminées, s'est largement répandue de nos jours. Sur ce point on pourrait encore transiger, s'il n'était pas cause d'une grave erreur. Car on en arrive à croire que le mot hébreu *yôm* ne correspond nullement aux expressions *dies*, *jour*, *giorno*, *tag*, etc., de nos langues indo-européennes, qu'il désigne plutôt un espace de temps indéterminé. » Il cite ensuite un article du *Katolik* de 1861, et conclut : « Qui a quelque teinture d'hébreu ou d'exégèse ne peut s'empêcher de sourire en voyant des auteurs soutenir sérieusement que le mot *yôm* signifie un espace de temps indéterminé plutôt qu'un temps défini » (1).

(1) *L'Esamerone e la Geologia Versione del Sac. G. Rossignoli*, p. 386-387.

Sans entrer ici dans une discussion philologique, le bon sens suffit pour permettre d'affirmer que *yôm* est le mot hébreu consacré à exprimer la durée d'une révolution solaire apparente, comme les mots Sabua' (שְׁבוּעַ rad. שָׁבַע septem) et Sanah (שָׁנָה) étaient dans la même langue consacrés à exprimer une durée de sept ou de trois cent soixante-cinq jours. *Yôm* est donc l'équivalent précis du *dies* latin, du *jour* français, du *giorno* italien, et ainsi de suite, parce que toutes les langues ont une parole pour exprimer cette durée élémentaire du temps. Dans la Bible, par exemple, il se retrouve environ deux mille fois toujours avec la même signification. Mais précisément parce que *yôm* est l'équivalent de *jour*, il lui arrivera ce qu'il arrive continuellement de notre *jour*, du *dies* latin. *Jour*, en effet, sans cesser de désigner l'espace de temps d'une rotation terrestre, est quelquefois employé de manière à n'être plus qu'un adverbe ou à ne signifier que le temps, en général; comme dans l'expression : « de nos jours ». De cela, personne n'aura jamais l'idée bizarre de conclure que *jour* signifie *époque*, et qu'*avoir travaillé six jours*, soit équivalent à *avoir travaillé durant six époques*. Les passages accumulés par les concordistes pour soutenir leur thèse ne prouvent donc rien (1).

Mais la grande pierre d'achoppement dans la question qui nous occupe, c'est le contexte. A lui seul il appartient de nous dire si Moïse donna réellement au mot *yôm* le sens d'*époque*. Or le contexte prouve de deux manières qu'ici *yom* signifie *jour* et non *époque* : 1) il assigne à chaque jour un *soir* et un *matin*. La force de cet argument est reconnue par le P. Delattre (2) lui-même, concordiste déclaré : « si l'on supprimait dans le premier chapitre de la Genèse, écrit-il, l'invariable refrain : *il fut soir et il fut matin*, — *premier jour, deuxième jour*, etc.,... personne ne songerait à expliquer comme espaces d'un jour les intervalles des créations successives. » En conséquence, tant qu'on n'arrivera pas à supprimer cela, et je doute qu'on y arrive jamais, le bon sens regardera toujours comme arbitraire l'interprétation des concordistes — 2). Le second argument est l'énumération successive des jours. « A toutes ces hypothèses (des jours-époques,

(1) Même en admettant que dans quelques passages *yôm* signifie proprement époque, nous ne nous trouverions qu'en face d'exceptions, et l'exception, chez nous, ne fait pas la règle. D'ailleurs cette exception est encore à trouver. Les exemples recueillis par M. Vigouroux (*Man. bibl.*, t. I, p. 388, n. 2) prouvent, ce que nous admettons déjà, que *yôm*, comme notre *jour*, est parfois pris dans le sens général de temps. De là aux époques géologiques, il y a loin. Cfr. Bosizio, *L'Esam. e la Geologia*, p. 389 et suiv.

(2) *Science cathol.*, 1892, janv.

des jours cycliques), écrit à ce sujet l'abbé de Gryse, nous opposons avec confiance la règle suivante : jamais dans la Genèse, le mot *yôm* ne signifie autre chose que le jour naturel (douze heures) ou le jour civil (vingt-quatre heures) dans une *énumération déterminée*. Or au premier chapitre l'énumération est absolument déterminée (1) ». C'est d'ailleurs ce que n'ont jamais cessé de répéter les *littéralistes* (Cfr. Mazzella, *De Deo Creatore*).

Outre la voix du bon sens, il y a l'histoire. Celle-ci dépose également, avec non moins de poids, contre les concordistes. Voilà plus de trente siècles qu'on lit et relit le premier chapitre de la Genèse; et avant les découvertes géologiques, la belle idée de voir dans ce *yôm* autre chose que le *dies naturalis* ne s'est présentée à personne. Les concordistes, il est vrai, ont réussi à citer plusieurs Pères qui auraient donné au mot *yôm* le sens d'époques interminables (2). Mais ce n'est qu'une équivoque! Les Pères qu'ils citent, n'ont jamais donné au mot *yôm* d'autre sens que celui de *jour*. Tout au plus ils se permettent d'ajouter qu'il est ici employé allégoriquement. Sur ce point Bosizio et Stoppani se donnent la main : les extrêmes se touchent. Mais comme je me promets de m'étendre davantage sur la question des Pères, quand j'aborderai l'examen théologique des deux systèmes, j'observerai seulement que le contexte, loin de s'opposer à l'interprétation ordinaire, naturelle, de la parole *yôm*, dépose clairement en sa faveur, qu'il ne fournit aucune preuve pour y voir une époque.

*
**

Mais, dira-t-on, la raison existe. La science nous a démontré que le monde fut créé en six époques. Or la Bible ne peut pas se tromper. Donc la Genèse, en parlant de *yôm*, n'a pu que vouloir exprimer l'idée d'une création en six époques. Doucement, répondrai-je! La Bible ne peut errer, c'est-à-dire elle ne peut *nier formellement* ce que la science affirme ou *imposer comme vérité scientifique* ce que la science nie. La proposition ainsi comprise est vraie. Mais vous, concordistes, vous en venez à affirmer que la Bible *doit dire* ce que dit la science. Ce n'est, en effet, que d'une majeure ainsi conçue, en passant par cette mineure : la science démontre que le monde a été créé en différentes époques, — que vous pouvez con-

(1) *Science cathol.*, 1892, févr.

(2) V. p. ex. l'ouvrage de M^{re} Bougaud, *Le Christianisme et les temps présents*, t. III, p. 162. Paris, Pousielgue, 1888, 5^e éd.

clure : donc la Genèse doit parler, elle aussi, d'époques. Mais qui vous a dit que la Bible doive enseigner précisément ce que la science enseigne? La Bible n'est pas et n'a jamais prétendu être un traité de géologie. La science pourra nous dire un monde de belles choses; la Bible ne s'en occupe pas, elle n'est pas tenue à les répéter; pour rester vraie, il lui suffit de ne pas y contredire formellement. Or, si vous voulez que la Bible ne se trouve point en contradiction avec le dernier verdict de la science sur le nombre et la durée des époques qui précédèrent et préparèrent l'apparition de l'homme sur la terre, il n'est pas nécessaire de traduire le mot *yôm* par époque. L'accord négatif suffit, nous l'avons vu; il est seul requis, et dans le cas présent seul possible; or cet accord se trouve garanti par l'interprétation idéaliste tout aussi bien que par le concordisme.

Ce raisonnement auquel ont recours les concordistes pour étayer leur système, apparaît clairement dans le livre de M. Vigouroux. Après avoir prouvé, ou mieux après s'être efforcé de prouver que *yôm* peut très bien signifier époque, il s'apprête à démontrer que dans le premier chapitre de la Genèse *il a* vraiment cette signification. « Ce qui prouve que *yôm* désigne ici une époque, c'est (que va-t-on nous présenter? quelque argument exégétique? pas le moins du monde) que la terre renferme dans son sein des restes de plantes et d'animaux sans nombre et que les couches géologiques sont d'immenses cimetières où les morts se sont entassés par myriades (1) ». En d'autres termes : la science prouve que le monde a été créé en six... ou mieux en un certain nombre d'époques; par conséquent Moïse a dû vouloir nous l'enseigner également. La science affirme une chose, la Bible ne peut que lui faire écho : *x* est un sens vrai ontologiquement, il le sera donc aussi au point de vue herménéutique. La fausseté de ce raisonnement saute aux yeux. J'admets en effet et je suis très convaincu qu'une fois démontré faux un fait que l'on croyait voir dans la Bible, on est parfaitement en droit de conclure : donc ce n'est point là ce que la sainte Écriture voulait nous enseigner; mais de la vérité ontologique il ne sera jamais permis de conclure à la vérité herménéutique. Pour avoir le droit d'affubler la Bible d'un sens quelconque, il ne suffit pas que ce sens soit vrai, ni même que le texte sacré s'y *puisse* adapter; à plus forte raison ce droit fera-t-il défaut, lorsque les paroles de ce texte sont positivement déterminées à contenir un tout autre sens. En conséquence, pour pouvoir affirmer que l'auteur de la Genèse a voulu nous enseigner

(1) *Op. cit.*, p. 189.

la création du monde en un certain nombre d'époques, les concordistes devraient au moins avoir quelque indice positif, sur lequel appuyer leur affirmation. Mais lorsque le mot employé par l'historien sacré signifie ordinairement jour; lorsque le contexte ne laisse pas même soupçonner que Moïse ait eu en vue une autre signification; lorsque tout conspire à nous persuader le contraire, on aura beau répéter sur tous les tons que la formation du monde en une série d'époques successives est définitivement démontrée par la science; cela ne nous autorisera jamais à conclure que ce soit là le sens des passages controversés.

*
* *

Du reste, le concordisme, qui avait affiché la prétention d'établir un accord positif entre la science et la Bible, n'arrive pas à les faire concorder ni *positivement* ni même *négativement*.

De fait, les époques qu'il obtient grâce à son prodigieux tour de force, n'ont rien à voir avec les époques géologiques. En premier lieu les époques géologiques ne regardent que notre planète, au contraire les *jours-époques* mosaïques se rapportent à la création de l'univers entier : terre, soleil, planètes et étoiles. De plus, si la formation successive de notre planète est jusqu'à un certain point démontrée, peut-on dire que la science ait définitivement établi la formation du *cosmos* en une série d'époques successives, la création de la terre avant le soleil et les étoiles? Il n'y a là rien d'impossible, sans doute; mais aussi rien de scientifiquement certain; rien même qui soit scientifiquement probable. C'est pourtant ce que l'on fait dire à Moïse en traduisant *yôm* par époque. Comment donc affirmer que, grâce à cette interprétation, on arrive à faire concorder la Genèse avec la science, et particulièrement avec la géologie, lorsque le champ embrassé par celle-là est bien autrement vaste que celui jusqu'ici exploré par la géologie, lorsque la Genèse ainsi interprétée nous affirme encore une foule de choses que la science ne dit pas et qu'elle serait plutôt disposée à contredire?

Mais fermons un instant les yeux sur tout cela, considérons le premier chapitre de la Genèse comme une *géogénie* et non plus comme une *cosmogonie*, et voyons si même sous cet aspect partiel on réussit à établir entre elle et la géologie l'*accord positif* si chaudement préconisé par l'école concordiste. La géologie, par exemple, a-t-elle démontré l'existence d'une époque exclusivement réservée au développement de la flore, en l'absence de la faune? Peut-on parler, en se basant sur les conclu-

sions certaines de la géologie, d'une époque où sans lumière, sans chaleur solaire, la flore aurait eu, sur notre globe, développement et fertilité? Nous avons bien là deux *yôm*, c'est-à-dire deux époques bibliques ou génésiaques, mais qui n'ont rien de commun avec ce que la géologie nous enseigne de précis, de scientifiquement certain au sujet de la formation de notre globe actuel. Pour résumer en peu de mots : les différentes époques géologiques sont déterminées par un changement de la faune et de la flore, conséquence lui-même de changements géographiques et climatologiques, tandis que les prétendues époques génésiaques sont déterminées par de nouvelles créations. Où est donc ce prétendu accord positif? Comment, après de tels faits, ose-t-on sérieusement affirmer au monde trop peu crédule des rationalistes que Moïse a devancé la science? que le premier chapitre de la Genèse laisse bien en arrière les modernes géologues?

Et je n'ai parlé que des (prétendues) époques génésiaques et de leur rapport avec les époques géologiques. Mais à combien d'autres propositions antiscientifiques ne vient-on pas se heurter, quand on veut interpréter historiquement ce premier chapitre de la Genèse? Qui sera aujourd'hui disposé à admettre la *création* d'un firmament, voûte céleste solide, ciel sans astres? d'eaux supérieures, réservoirs perpétuels, fontaines intermittentes des pluies (1)? d'étoiles destinées à illuminer la nuit? Tout cela est bien loin d'avoir quelque valeur scientifique. L'unique moyen de justifier ces affirmations, n'est-ce pas de ne voir en elles que l'enveloppe populaire d'une grande idée morale et philosophico-religieuse, la création du monde par Dieu (2)?

M. Stoppani avait donc bien raison d'affirmer que même après avoir *transfiguré* en époques les jours génésiaques, l'accord positif tant rêvé continuait à être un rêve; et je pouvais, moi aussi, traduire l'affirmation de Stoppani par cette autre : Le système concordiste a manqué son but.

*
* *

Sur ce point, Bosizio lui-même, que l'on ne sera pas tenté de juger libéral en fait d'exégèse, arrive à des conclusions identiques. « Durant tout le cours de ma discussion, dit-il en parlant de son ouvrage

(1) Cf. Ps. CIII, 2, *Qui extendis cœlum sicut pellem, qui tegis aquis superiora eius.*

(2) Il n'y a rien d'étonnant que les Hébreux, à côté d'une doctrine religieuse si élevée, aient eu des idées cosmiques si imparfaites. N'en fut-il pas de même pour les chrétiens jusqu'au seizième siècle? Et cette imperfection scientifique les a-t-elle retardés dans le chemin de la perfection religieuse?

L'hexaméron et la géologie, j'ai donné à entendre que le grand obstacle contre l'accord des théories géologiques sur la formation du globe avec l'histoire biblique de la création, ne venait point de la nécessité d'allonger étrangement les jours mosaïques pour leur donner un sens plus rationnel. La pierre d'achoppement, c'est la différence absolue, radicale qui sépare les périodes géologiques et les œuvres bibliques du 3^e, du 5^e et du 6^e jour ».

Aux paroles de Bosizio font écho celles du concordiste M. Vigouroux. « Pour nous, écrit-il, nous adoptons la théorie des jours-époques qui continue à regarder le chapitre 1 de la Genèse comme historique « mais... en prenant bien garde de ne pas exagérer les rapports concordistes entre la cosmogonie biblique et la géologie ». Sages paroles, je le reconnais. Mais qu'on les compare avec les formules audacieuses et triomphantes des concordistes de la veille, et que l'on me dise si elles ne sont pas le signal d'une prudente retraite en face de certaines positions apologétiques trop avancées qu'on s'était hâté d'occuper? Que l'on me montre, sous ces phrases hésitantes, l'accord positif parfait de la Bible avec la science, accord dans lequel on avait voulu trouver un argument irréfragable en faveur de notre foi dans la divinité des Écritures. Pauvre foi! sur quels misérables états on prétendait la hisser! Oui, nous croyons à la divinité de la Genèse; mais ce n'est pas aux révélations géologiques qu'elle contient, que nous irons demander les motifs de notre foi. Car l'histoire physique, la géologie de notre globe ne pouvaient guère être présentées plus naïvement, et cela est si vrai qu'aujourd'hui même, après avoir fait tant de bruit, les mieux intentionnés sont contraints à ne plus voir dans la Genèse que l'ébauche de cette histoire; ébauche dont le cadre se restreint aux grandes lignes et qui arrive à diminuer tellement le contingent de science renfermé dans la Bible, que le mieux serait encore de dire : Sur l'histoire physique du globe et la géologie, la Genèse ne dit rien.

Après nous avoir avertis de ne point exagérer les rapports concordistes de la Genèse et de la géologie, M. Vigouroux ajoute en note : « Les six jours de la création en particulier n'impliquent pas qu'il y ait eu numériquement six époques géologiques ». — Dieu (continue-t-il en citant Reusch) ne nous révèle la division de la création en sept époques qu'à cause de l'analogie qu'il a voulu établir entre la semaine divine de la création et la semaine d'ici-bas... L'essentiel c'est que le nombre septenaire soit conservé » (1).

(1) Cela, du reste, n'est pas une concession du savant abbé, mais une conséquence nécessaire de son système, car les *époques* génésiaques ne représentent pas une mesure réelle de

Nous allons toujours de l'avant, et je ne vois pas ce qui nous restera d'historique et d'objectif dans ce que l'on s'obstine à nommer le *récit historique de Moïse*, c'est-à-dire l'exposition de choses *vraies, réelles, objectives*. Les époques prétendues mosaïques ne sont déjà plus l'expression d'une réalité objective. On a enfin compris qu'elles n'avaient rien à voir avec les époques géologiques, comme on l'avait tout d'abord annoncé à son de trompe. Le nombre de ces époques lui-même n'est pas un nombre historique, déterminé par quelque chose d'objectif, de réel qu'il devrait exprimer; il n'a été choisi, de préférence aux autres, qu'en vue d'un but exclusivement moral. Mais quelle espèce d'histoire (serais-je tenté de demander), quelle espèce d'histoire est donc celle où l'on raconte des faits que l'on dit écoulés en cinq mesures de temps, plutôt que vingt, uniquement parce que cela cadre mieux avec un but moral déterminé d'avance? Ainsi la banqueroute du *concordisme* se déclare de jour en jour avec plus d'évidence; il commence déjà à sonner la retraite, et nous le verrons bientôt abandonner ses formidables remparts qu'il ne peut plus défendre, descendre dans la plaine, unir ses bataillons en déroute aux files plus humbles mais demeurées inébranlables de l'idéalisme. Ce système, qui a encore des progrès à faire, gagne sans cesse du terrain. Vers lui s'orientent peu à peu les esprits: un grand nombre de ceux qui hésitent encore ne sont arrêtés que par des craintes chimériques ou des préjugés sans fondement.

D'ailleurs, il ne faut pas s'étonner que le concordisme ait manqué son but. Cela devait arriver; car il s'était proposé l'impossible. Vouloir établir un accord positif entre la science moderne et le récit mosaïque, deux choses de nature hétérogène, est une tentative absolument semblable aux efforts inutiles, quoique bien intentionnés, de ceux qui s'en vont à la recherche d'une conciliation positive entre la théorie scolastique de la matière et de la forme avec la chimie. La scolastique recherche les principes essentiels; la chimie les principes physiques des corps. Laissez-les donc suivre tranquillement leur chemin, sans que l'une mette le nez dans les affaires de l'autre. Voilà l'unique moyen de les accorder; sans quoi, au lieu de les sauver toutes les deux, vous courez le péril de faire sombrer l'une et l'autre. De même, la Bible et la géologie se proposent deux problèmes absolument divers. Celle-là recherche l'origine *philosophico-dogmatique* des choses; celle-ci le *procédé physique* de leur formation ou de leur développe-

temps, puisqu'elles ne correspondent ni aux époques géologiques (comme je l'ai démontré) ni à des moments de la création réellement distincts. Personne, en effet, parmi les concordistes eux-mêmes, ne croira jamais que le soleil ait été créé après la terre. Aussi l'auteur restait libre de fixer lui-même selon son goût le nombre de ces *yôm-époques*.

ment. L'une *affirme* l'action créatrice de Dieu, l'autre la *suppose*. Le but de la première est le point de départ de la seconde. Aussi la géologie est une science perpétuelle. Tant que le monde durera, elle aura de nouvelles époques à constater, de nouvelles pages à enregistrer. La Bible au contraire, alors comme à présent, n'aura pas une lettre à ajouter à son symbole mosaïque : *In principio Deus creavit cælum et terram*, pas une à en retrancher. En conséquence, le meilleur système de conciliation entre la Bible et la science, celui que je crois plus vrai, parce qu'il n'a rien d'arbitraire ou de contradictoire, c'est le système idéaliste. Se contenter d'un accord négatif, déclarer que la Bible ne doit pas ici être prise à la lettre, qu'elle n'a rien à voir avec la science, supprimer ainsi tout conflit en évitant la rencontre : voilà, ce me semble, une tactique aussi sûre que légitime. La Genèse et la géologie traitent deux sujets tout à fait différents. Que chacune reste chez soi, se maintienne dans le caractère de vérité qui lui est propre, et l'accord existera. Cet accord, et cela est tout naturel, sera toujours un accord simplement négatif. Il ne saurait devenir positif que dans le cas où la Genèse et la science dussent répondre au même problème. Ceux qui malgré tout s'obstinent à courir à la recherche de cet accord positif sont contraints de fausser le caractère ou de la Bible, ou de la géologie, ou de l'une et de l'autre à la fois. Violenter le texte de la Genèse ; en *extraire* un sens arbitraire, impossible, trop souvent en opposition avec les règles les plus élémentaires de l'exégèse ; manipuler la science à volonté pour l'accorder, *per fas et nefas*, avec les exigences de systèmes préconçus ; puis quand les tiraillements deviennent trop sensibles, battre prudemment en retraite en laissant derrière soi des positions qu'on ne peut plus maintenir, abandonner une voie, dans laquelle on s'était tout d'abord dangereusement engagé, voilà le spectacle que nous donnent aujourd'hui les plus sages concordistes. Et comme nous reconnaissons très sincèrement des maîtres dans quelques-uns d'entre eux, toute la responsabilité en revient au système qui offrait d'abord de si belles espérances.

J. SEMERIA, Barnabite.



PROPHÉTIE DU PSAUME II, 7.

Le Talmud reconnaît que le deuxième psaume de David est messianique. Jarchi nous apprend que les docteurs Juifs l'interprétaient dans ce sens; « mais », ajoute-t-il naïvement, « à cause des hérétiques, c'est-à-dire des chrétiens, il vaut mieux l'appliquer à David ». C'est bien dans le sens messianique que l'ont compris Notre Seigneur et les auteurs du Nouveau Testament. Jésus Christ y fait manifestement allusion dans le passage qui termine l'Évangile selon saint Matthieu (xxviii, 18-20). *Data est mihi omnis potestas in cœlo et in terra*, etc. C'est l'accomplissement de la prophétie : *Postula a me et dabo tibi gentes*, etc. (Ps. II, v. 8). Il n'y a pas, dans tout le psaume, une seule expression qui ne soit parfaitement applicable au Christ, il y en a plusieurs qui ne sont applicables qu'à lui, comme celle-ci : *Ego hodie genui te*, et celle que je viens de rappeler : *Postula a me*, etc. L'idée du règne universel du Christ est une des notes distinctives des prophéties messianiques. Les noms mêmes de *Messie* משיח et de *Fils de Dieu*, par lesquels les Juifs du temps de Jésus désignaient le Sauveur attendu (Joan., iv, 25; I, 49, etc.) sont pris de ce psaume : בני אלה : Dominus dixit ad me : על-יהוה ועל-משיח.

Le poète sacré nous représente, sous une forme éminemment dramatique, les persécutions dont le Messie sera l'objet (1-3) et sa victoire complète (4 sqq.).

Dans la seconde partie le Seigneur (יהוה) dit à son Christ (המשיח) : *Filius meus es tu*.

Si l'on admet que ces paroles sont adressées par יהוה au Christ, le sens n'en saurait être douteux. Dans deux phrases parallèles, l'auteur désigne, par deux expressions équivalentes, la génération éternelle du Verbe. A moins de dire que David a violé toutes les règles du langage, il n'y a pas moyen de donner une autre signification à ce verset. Le verbe ילד est employé dans le sens habituel, et tout sens

métaphorique ou extraordinaire est exclu par le mot בני de la phrase correspondante. Il est donc inutile d'aller scruter la Bible, pour y trouver un passage où ילד signifierait : *manifester, faire connaître* (Prov., xvii, 17).

L'expression היום *hodie* qui a été l'objet de tant d'explications contradictoires, ne présente pas de difficulté sérieuse, si on tient compte du contexte, si on prend la prophétie dans son ensemble. Les auteurs, qui soutiennent qu'il ne s'agit pas de la génération *éternelle* du Verbe, ont fait remarquer que היום ne signifie jamais *éternité, éternel*, etc. Remarque très juste, mais qui a le malheur de ne s'adresser à personne. On a dit souvent, et avec raison, que le Père engendrant éternellement le Fils, peut dire *toujours, tous les jours Filius meus es tu, ego hodie genui te*. Mais personne n'a jamais prétendu que le mot היום signifie l'éternité. Les Pères affectionnaient peut-être les déductions, les méditations théologiques et mystiques, mais ils n'avaient nullement le goût de l'absurde. Quand on considère le psaume comme une prophétie, la solution se présente d'elle-même. Il s'agit seulement de déterminer *quel est ce jour* et d'expliquer pourquoi il est dit *qu'en ce jour* le Père prononcera ces paroles qu'il peut adresser *tous les jours* à son Fils.

L'auteur inspiré met Dieu le Père et le Christ en scène. Le Christ reçoit du Père le pouvoir suprême, qu'il a mérité par sa vie, ses travaux, ses souffrances et sa mort. Le Père donne à l'humanité du Christ la gloire, la domination qui conviennent au Fils de Dieu fait homme, au triomphateur de la Mort et de l'Enfer : *Ego constitui eum regem super Sion montem sanctum ejus*. Alors le Christ proclame le décret par lequel Dieu lui a conféré cette gloire et cette dignité : *Dominus dixit ad me : Filius meus es tu, ego hodie genui te. Postula a me, etc.*

Ce jour serait donc le *jour du Christ triomphateur*, le jour de la glorification de son humanité, le jour où il s'est assis à la droite de son Père, comme roi de l'univers, comme prêtre éternel. On a dit souvent que le verset : *Filius meus es tu, etc.*, indique la raison pour laquelle l'humanité du Christ a été élevée à une si grande gloire : Parce que vous êtes mon Fils, vous serez assis à ma droite, vous serez le roi de l'Univers.

L'union de la nature humaine à la nature divine dans la personne du Verbe est la raison fondamentale de la gloire de son humanité. C'est incontestable. Mais est-ce là tout ce que le prophète veut dire ? Il est permis d'en douter : dans l'Écriture sainte, la glorification de l'humanité du Christ est généralement considérée comme une ré-

compense après les travaux, comme une élévation après l'abaissement, comme un triomphe après le combat.

Au jour de la glorification du Christ, Dieu lui a dit : *Vous êtes mon fils*, etc., ce qui a toujours été vrai, mais il le lui a dit alors avec un accent particulier qui exprimait sa joie et son intention de le récompenser dignement. Il est évident que le psalmiste nous représente Dieu comme un roi et le Christ comme le fils de ce roi. Le roi s'adressant à son fils l'appelle habituellement : *Mon fils*, et il n'y a là rien qui mérite d'attirer l'attention de la postérité. Mais si ce fils placé à la tête des armées de son père s'illustre par une brillante victoire, le roi, tout heureux et fier, lui dira : *Vous êtes mon fils*, c'est moi qui vous ai engendré, je reconnais en vous mon sang. Et ce sera là un jour mémorable dans la vie du fils, un jour dont il pourra dire : *Le jour où mon Père m'a dit : Vous êtes mon fils*, etc.

Ce jour est pour le Christ le jour de sa glorification. Or on peut considérer cette glorification sous différents aspects, comme résurrection glorieuse, comme prise de possession et exercice du pouvoir royal et du sacerdoce éternel dont le Christ est revêtu.

Et c'est précisément dans la glorification du Christ considérée sous ces différents aspects que le Nouveau Testament reconnaît l'accomplissement de la prophétie : *Dominus dixit ad me : Filius meus es tu*, etc.

Dans le premier chapitre (5) de sa lettre aux Hébreux, saint Paul nous montre Jésus Christ assis à la droite de son Père, après avoir expié nos péchés (δι' αὐτοῦ καθαρῖσμον ποιησάμενος τῶν ἀμαρτιῶν). Il est élevé au dessus des anges. Car quel est l'ange à qui Dieu jamais dit, comme au Christ, le jour de sa glorification, quand il s'assit *ad dexteram majestatis in excelsis : Filius meus es tu, ego hodie genui te?*

Au chapitre v (5) de la même lettre, il s'agit du sacerdoce éternel conféré par Dieu au Christ : il y est fait expressément mention de la glorification : *Non semet ipsum clarificavit ut pontifex fieret*, οὐχ ἑαυτὸν ἐδόξασε γενεθῆναι ἀρχιερέα. Le Christ ne s'est pas glorifié lui-même, c'est le Père qui lui a conféré la gloire, le sacerdoce éternel ainsi que David l'avait prédit : *Dominus dixit ad me* (בְּשִׁיחַ) *Filius meus es tu*, etc.

Le chapitre xiii (35) des Actes des Apôtres nous apprend que la prophétie de David s'est accomplie au jour de la résurrection. L'auteur y parle des promesses messianiques faites à David, et montre comment Dieu a tenu sa parole en glorifiant son Fils par cette résurrection. Au chapitre v de la lettre aux Hébreux, saint Paul ajoute à

la prophétie tirée du psaume II une autre où le sacerdoce est *explicitement* nommé ; il en agit de même aux Actes des apôtres (XIII, 34, 35), il ajoute au passage du psaume II des prophéties touchant la résurrection, la résurrection *définitive* du Christ.

On voit, par ce qui précède, qu'il n'est pas nécessaire de recourir à des expédients pour expliquer le célèbre verset du psaume II et pour montrer que l'application qui en est faite dans le Nouveau Testament est en tout point conforme au sens naturel, littéral, qu'il faut attribuer aux paroles du psalmiste. Elles contiennent une prophétie dont le sens est parfaitement déterminé, et qui s'est accomplie dans les circonstances indiquées par saint Paul dans son épître aux Hébreux et dans son discours aux Juifs d'Antioche.

FR. B.-M. HAGHEBAERT, O. P.,

Professeur d'Écriture sainte, à Louvain.



L'APOCALYPSE DE SAINTJE AN.

PRÉPARATION DU RÈGNE DE L'ANTECHRIST (*suite*).

CAPUT XII.

1. Et signum magnum apparuit in cœlo : Mulier amicta sole, et luna sub pedibus ejus, et in capite ejus corona stellarum duodecim.

2. Et in utero habens, clamabat paturiens, et cruciabatur, ut pariat.

D. — Lutte de Satan et de l'Église.

CHAPITRE XII.

Ce chapitre et les suivants vont maintenant développer en détail les péripéties de ce drame terrible de la lutte de Satan contre l'Église, du triomphe momentané de l'Antechrist et de ses adeptes suivi bientôt de leur défaite irrémédiable; — et d'abord ce chapitre nous dépeint sous les symboles de la femme et du Dragon, la lutte de l'Église et du démon.

1. — L'Église est symbolisée par une femme, c'est l'épouse féconde de J. C. Elle est revêtue du soleil, c'est-à-dire de J. C. lui-même selon la parole de saint Paul aux Romains (xiii, 14) : « Revêtez-vous de Jésus Christ » (1).

Le Soleil signifie aussi la splendeur éclatante de la vérité catholique. — La femme a la lune sous ses pieds. — Saint Grégoire, pape, et saint Augustin y reconnaissent la domination de l'Église sur toute la terre et le mépris qu'elle professe pour les biens périssables de ce monde.

La couronne de douze étoiles représente soit les douze Apôtres soit l'ensemble des nations fidèles rapportées au chiffre mystique de douze.

2. — L'Église nous enfante tous dans la douleur (Gal., iv, 19) : « Aime l'Église qui t'a engendré à la vie éternelle » (2).

(1) « Induimini Jesum Christum ».

(2) « Ama Ecclesiam quæ te genuit ad vitam æternam ».

3. Et visum est aliud signum in cœlo : et ecce draco magnus rufus, habens capita septem et cornua decem ; et in capitibus ejus diademata septem.

Mais cet enfantement sera surtout douloureux aux temps de l'Antéchrist.

L'Église est toujours grosse de ses enfants, mais il s'agit dans ce ver-set d'un fils que le démon a tout intérêt à combattre et à détruire pour assurer sa victoire.

Certains commentateurs y ont vu le peuple juif qui se convertira à la fin des temps ; nous n'admettons pas cette interprétation, car non seulement les Juifs ne se convertiront pas avant l'avènement de l'Antéchrist, mais au contraire ils se feront les disciples de cet impie qui sera très probablement leur compatriote et leur faux messie et ils ne se convertiront qu'éclairés par sa défaite et par le triomphe de l'Église.

Pour nous, nous voyons dans ce fils par excellence de l'Église la papauté et plus spécialement le dernier pape avant la grande persécution. — Et en effet, si saint Paul (Thess., II, 6) ne nous dit pas positivement que c'est la papauté qui s'oppose à l'avènement du fils de perdition, il nous le laisse entendre. — Donc, avant tout, l'enfer s'attaquera à la papauté et l'Église souffrira de grandes douleurs pour enfanter ce dernier pape à cause des obstacles qu'y opposeront ses ennemis.

3. — Un nouveau signe apparaît à saint Jean dans le Ciel ; c'est un dragon roux. — Le dragon c'est Satan ; la couleur rousse indique le sang des martyrs qu'il a fait verser et qu'il va faire verser encore. Il a sept têtes, dix cornes et sur les têtes sept diadèmes. Pour comprendre ce que cela signifie, nous pensons qu'il faut d'abord chercher à interpréter saint Jean par lui-même.

Or, chez la bête (xvii, 9), les têtes sont les sept collines sur lesquelles la prostituée, qui est la ville de Rome, est assise ; ce sont aussi sept rois. Les dix cornes sont dix rois (xvii, 12). De là, une première interprétation littérale : le dragon sera servi par sept rois ou puissances, puis par dix. Mais en second lieu, si on remarque que ce sont les cornes et non les têtes qui portent le diadème, emblème de la puissance royale, que d'autre part la tête du dragon ou serpent infernal a toujours signifié pour les commentateurs, son orgueil et les erreurs, ou les péchés dans lesquels il induit les hommes, on reconnaîtra facilement avec nous dans les sept têtes, l'emblème des sept péchés capitaux, et des sept erreurs principales qui ont infesté l'Église, et dans les dix cornes couronnées de diadèmes, dix puissances terrestres mises au service de ces erreurs et de ces péchés.

Les sept erreurs principales auxquelles se rattachent secondaire-

4. Et cauda ejus trahebat tertiam partem stellarum cœli, et misit eas in terram; et draco stetit ante mulierem, quæ erat paritura, ut, cum peperisset, filium ejus devoraret.

5. Et peperit filium masculum, qui recturus erat omnes gentes in virga ferrea; et raptus est filius ejus ad Deum et ad thronum ejus.

ment toutes les autres (car rappelons-le-nous, le nombre sept signifie toujours la totalité) sont : le judaïsme, le paganisme, l'arianisme, le mahométisme, le protestantisme, le rationalisme et l'athéisme.

Le Dragon, pour faire la guerre décisive à l'Église, s'armera à la fois de toutes les erreurs que celle-ci a déjà successivement combattues depuis son origine jusqu'à ce moment.

4. — La queue du dragon signifie son astuce ou son hypocrisie. Elle entraîne un tiers des étoiles. — Dans l'arianisme, le nombre des hérétiques fut grand dans l'Église, parmi l'épiscopat et parmi les fidèles. Le protestantisme et les erreurs modernes ont fait et font encore beaucoup plus de victimes. Le nombre de ces victimes de la perfidie de Satan, le grand menteur, sera immense dans les temps malheureux de l'Antechrist.

Le Dragon s'arrête devant la femme qui va enfanter, il s'apprête à dévorer son fils, c'est-à-dire à mettre à mort le pape qu'elle va se donner. Et si on nous objecte que cette interprétation ne peut se soutenir parce que l'enfantement par l'Église doit s'entendre du baptême, nous pouvons répondre facilement que notre enfantement à N. S. J. C. dure jusqu'à notre entrée dans le Ciel.

5. — L'Église enfante donc ce fils qui devait gouverner toutes les nations. Remarquons l'expression : « il devait gouverner avec un sceptre de fer ». C'est exactement celle que le psaume deuxième applique prophétiquement à N. S. J. C., ce qui nous engage à l'appliquer d'autant plus sûrement au pape, son vicaire.

Mais c'est l'heure de la puissance des ténèbres; aussi le pape est-il enlevé vers Dieu et vers son trône presque aussitôt; il est enlevé, donc il meurt, probablement de la mort des martyrs.

Beaucoup de papes ont déjà subi le martyre; mais le mystère d'iniquité, s'il pouvait se développer, ne pouvait pas encore se consommer. Citons, du reste, le texte entier de saint Paul déjà signalé plus haut à l'appui de notre opinion : « Et maintenant vous savez ce qui empêche qu'il ne vienne à présent, afin qu'il vienne en son temps. Car le mystère d'iniquité se forme déjà, attendant seulement pour paraître que ce qui l'arrête maintenant ait disparu, et alors se révélera l'im-

6. Et mulier fugit in solitudinem, ubi habebat locum paratum a Deo, ut ibi pascant eam diebus mille ducentis sexaginta.

7. Et factum est prælium magnum in cœlo : Michael et angeli ejus præliabantur cum dracone, et draco pugnabat, et angeli ejus;

8. Et non valuerunt, neque locus inventus est eorum amplius in cœlo.

9. Et projectus est draco ille magnus, serpens antiquus, qui vocatur diabolus et satanas, qui seducit universum orbem; et projectus est in terram, et angeli ejus cum illo missi sunt.

10. Et audiui vocem magnam in cœlo dicentem : Nunc facta est salus et virtus et regnum Dei nostri, et potestas Christi ejus, quia projectus est accusator fratrum nostrorum, qui accusabat illos ante conspectum Dei nostri die ac nocte.

pie (1). » Momentanément donc, il n'y aura plus de papauté, et l'Antechrist pourra se manifester.

De fait les époques les plus néfastes pour l'Église ont été des époques d'inter règnes, et des époques où un antipape se levait contre le pape légitime, il en sera de même alors.

6. — L'Église se réfugie dans le désert où, n'ayant plus de chef visible, elle doit être gardée *par Dieu lui-même* pendant douze cent soixante jours, c'est-à-dire les trois ans et demi de la grande persécution. La solitude signifie l'abandon auquel l'Église sera livrée et l'obligation où elle sera de se cacher. La solitude signifie aussi que le refuge de l'Église sera dans les âmes fidèles et, croyons-nous, dans les ordres religieux (verset 14). La prophétie désigne également un lieu privilégié, une nation restée fidèle (verset 16), où l'Église trouvera un asile. (Matth., x, 23).

7. — L'apôtre s'explique davantage.

Saint Michel, patron de l'Église, et ses anges viennent la défendre contre Satan et ses suppôts. Les anges de saint Michel sont aussi les évêques et les prêtres fidèles, comme les suppôts de Satan sont aussi les chefs de la révolte. Ce combat se livre dans le Ciel, non dans le séjour des Bienheureux d'où Satan est exclu depuis des siècles, mais dans l'Église catholique qui est ici-bas le royaume du ciel.

8. — Saint Michel et ses anges chassent donc de l'Église les prévaricateurs. Et en effet l'Église rejette de son sein tous les hérétiques, schismatiques ou apostats.

9. — Le dragon est précipité sur la terre, la terre signifie des nations hostiles à l'Église.

10. — Saint Michel et ses anges rendent gloire à Dieu de ce premier triomphe de l'Église qui consiste dans sa purification.

(1) « Et nunc quid detineat scitis, ut reveletur in suo tempore. Nam mysterium jam operatur iniquitatis, tantum ut qui tenet nunc teneat, donec de medio fiat et tunc revelabitur ille iniquus ». (2 Thess., II, 6, 7).

11. Et ipsi vicerunt eum propter sanguinem Agni, et propter verbum testimonii sui, et non dilexerunt animas suas usque ad mortem :

12. Propterea lætamini, cœli, et qui habitatis in eis. Væ terræ et mari, quia descendit diabolus ad vos, habens iram magnam, sciens quod modicum tempus habet.

13. Et postquam vidit draco quod projectus esset in terram, persecutus est mulierem quæ peperit masculum;

14. Et datæ sunt mulieri alæ duæ aquilæ magnæ, ut volaret in desertum in locum suum, ubi alitur per tempus et tempora et dimidium temporis a facie serpentis.

15. Et misit serpens ex ore suo post mulierem aquam tanquam flumen, ut eam faceret trahi a flumine.

N. S. J. C., avait promis à sainte Catherine de Sienne de l'accomplir par les soins d'un concile, qui fut le concile de Trente.

11. — Le Dragon est vaincu aussi par les saints, grâce au mérite du sang du Rédempteur. Il est vaincu à cause de la promesse indéfectible faite à l'Église que jamais l'enfer ne prévaudrait contre elle.

Il est vaincu à cause du courage invincible des saints jusque dans le martyre. Car ces trois ans et demi seront trois ans et demi d'affreuses persécutions où l'Église reverra toutes les horreurs et recevra toutes les gloires du martyre comme aux premiers siècles de son histoire.

12. — C'est pourquoi Cieux, c'est-à-dire Église, réjouissez-vous! Mais malheur à vous, terre, c'est-à-dire, malheur à vous, impies, infidèles, apostats, car Satan sachant qu'il n'a plus que trois ans et demi à sévir, va déployer toutes ses fureurs.

13. — Voici donc la persécution qui s'allume terrible.

14. — Mais l'Église reçoit, pour la défendre, les deux ailes de l'Aigle; au sens spirituel ce sont les ailes de la foi et de la prière qui la garderont dans la solitude.

L'Église aura donc pour la vivifier pendant ces trois ans et demi la force de la vie contemplative que le serpent ne pourra détruire. Ce verset, nous le répétons, insinue le rôle des ordres religieux dans ce combat suprême.

Et quel rapprochement à faire de la désolation actuelle de l'Église avec la désolation depuis la Passion du Sauveur jusqu'à sa résurrection! La foi et la prière de Marie, des saintes femmes, des apôtres et de quelques disciples furent dans ces trois jours d'angoisses son seul refuge.

Au sens matériel, autorisé aussi par le style biblique, les deux ailes de l'Aigle peuvent signifier deux armées d'un Empire, envoyées pour la défense de l'Église, comme le verset 16 autorise à le supposer.

15. — Le serpent cherche donc à faire périr l'Église en versant sur elle un fleuve de tribulations. Le même symbole se retrouve dans plusieurs passages de l'Ancien Testament.

16. Et adjuvit terra mulierem, et aperuit terra os suum, et absorbit flumen quod misit draco de ore suo.

17. Et iratus est draco in mulierem, et abiit facere prælium cum reliquis de semine ejus, qui custodiunt mandata Dei, et habent testimonium Jesu Christi.

18. Et stetit supra arenam maris.

CAPUT XIII.

1. Et vidi de mari bestiam ascendentem, habentem capita septem et cornua decem, et super cornua ejus decem diademata, et super capita ejus nomina blasphemiarum.

16. — Mais la terre aide la femme. Une puissance restée chrétienne vient au secours de l'Église. Ce verset prouve que si la défection doit être générale comme saint Paul l'annonce (II Thess., II, 3), du moins elle ne sera pas totale, puisque Dieu réserve une nation privilégiée pour défendre et sauver son Église à l'heure où tout serait humainement perdu.

17. — Le Dragon, reconnaissant que la victoire sera chaudement disputée, et qu'il n'a pas réussi dans sa première attaque, se prépare à en diriger une nouvelle contre ces derniers fidèles de l'Église. Il va, afin de les terrasser, susciter contre eux l'Antechrist lui-même.

Toute la première partie de ce chapitre raconte les événements qui précéderont immédiatement le règne néfaste des trois ans et demi.

18. — Le dragon s'arrête sur le sable de la mer ; il y a comme un moment de solennelle attente. Les sables de la mer désignent les peuples ennemis de l'Église si nombreux en ce temps-là.

2° RÈGNE ET DAMNATION DE L'ANTECHRIST.

A. — *Apparition de l'Antechrist et de son prophète.*

CHAPITRE XIII.

La bête de la mer, ou Antechrist (versets 1-10) et la bête de la terre ou faux prophète suscité par l'Antechrist s'efforcent d'anéantir l'Église (versets 11-18).

1. — Saint Jean voit maintenant la bête monter de la mer. Elle a sept têtes et dix cornes. Elle représente l'Antechrist, mais comment et pourquoi un seul individu peut-il être désigné par une bête à sept têtes et dix cornes ? Nous donnerons plus loin (xvii, 11-12) l'explica-

tion complète de ce symbole. Contentons-nous pour le moment d'en donner une première interprétation.

Note. — Au sujet du nom de la bête apocalyptique, on nous a adressé la lettre suivante, que nous nous faisons un devoir d'insérer ici, avec l'autorisation de l'auteur; elle intéressera vivement nos lecteurs.

Très révérend Père,

Au numéro précédent de la *Revue biblique*, p. 298, le R. P. Semeria mentionne l'opinion de M. Godet, qui identifie la bête apocalyptique, c'est-à-dire l'Antechrist, avec « la puissance judaïque renaissant à la fin des temps ». Quand on observe la puissance toujours croissante du Judaïsme, il faut avouer que cette opinion n'est pas sans appui dans l'histoire contemporaine. S'il en est ainsi, l'Antechrist sera un roi juif.

Or saint Jean nous révèle le « nombre de son nom » : *six cent soixante six* (Apoc., XIII, 18), et il nous provoque à calculer le « nombre de la bête ». Si le sens en est que de ce nombre il faut déduire le nom de l'Antechrist, et si cette déduction sera possible avant son avènement, il n'est pas probable que saint Jean ait eu en vue son nom *propre*. En opérant avec des noms propres on arrive à des combinaisons tout à fait arbitraires.

Comme l'Antechrist se fera passer pour le Messie, il est assez certain qu'il s'attribuera le titre de *Roi d'Israël*; il s'appellera sans doute le roi d'Israël par excellence. Pour exprimer ce titre emphatique en hébreu on ne peut employer le génitif; il faudra placer le préfixe ל avant ישראל. Le titre de l'Antechrist sera donc

המלך לישראל

Ha-Melek Le-Ish-Ra'eL (le Roi d'Israël).

Eh bien, la valeur de ces lettres hébraïques en chiffres est exactement 666. En voici le calcul :

ה	—	5
מ	—	40
ל	—	30
כ	—	20
י	—	10
ש	—	300
ר	—	200
א	—	1
ל	—	30

Somme : 666

Il n'y a qu'une petite irrégularité, c'est que le *caph* de *melek* n'est pas le *caph* final, mais ordinaire.

Veuillez agréer, ... etc.

D. A. W. U. SLOET,
prêtre catholique.

2. Et bestia, quam vidi, similis erat pardo, et pedes ejus sicut pedes ursi, et os ejus sicut os leonis. Et dedit illi draco virtutem suam et potestatem magnam.

Il exprime que l'Antechrist concentre sur lui toutes les malices de tous les hérésiarques et autres ennemis de l'Église.

Les sept têtes signifient en effet comme plus haut (xii, 3), toutes les erreurs capitales. La vérité est une, mais l'erreur est multiple, elle doit donc se représenter par un monstre à sept têtes.

Les dix cornes sont dix rois; les dix diadèmes sont l'emblème de leur puissance. Chaque tête porte un nom de blasphème contre l'Église, contre N. S. J. C. ou contre Dieu. Chaque hérésie, en effet, en niant un dogme, blasphème, et chacune porte écrit sur son front le blasphème qui exprime sa révolte. Par exemple, l'athéisme blasphème en s'écriant : « Il n'y a pas de Dieu ». Le mahométisme blasphème en niant la sainte Trinité et la Divinité de J. C.; le judaïsme blasphème en niant le Messie, etc.

Pour toute la tradition la bête de la mer représente l'Antechrist (saint Irénée, Tertullien), mais saint Augustin y voit aussi la cité impie, le peuple infidèle. Les deux interprétations sont vraies, car l'Antechrist, s'il était seul et sans disciples ni adeptes, ne pourrait pas nuire à l'Église. L'opinion la plus générale est qu'il sera juif et passera pour le Messie aux yeux de ses coreligionnaires (suprà, vii, 4, 8). Une parole bien significative de N. S. J. C. paraît favoriser cette opinion : « Je suis venu au nom de mon Père, et vous ne me recevez pas, mais quand un autre viendra en son propre nom, vous le recevrez (1). »

Voici donc ouverte la période décisive de l'inimitié entre la race de J. C. ou Église, et la race de Satan, et voici la guerre à mort déclarée. C'est la réalisation complète de la prophétie de la Genèse : « Je poserai des inimitiés entre toi et la femme, entre ta race et la sienne (2). La femme c'est l'Église, c'est aussi Marie, mère de Dieu. La race de Satan, c'est l'Antechrist et ce sont les apostats; et la race de Marie, c'est le Christ et ce sont les fidèles.

Nous pouvons inférer de ce texte une intervention spéciale de Marie durant cette terrible persécution.

2. — La bête est semblable au léopard par sa cruauté, ses pieds sont ceux de l'ours, symbole de la lubricité, sa gueule est celle du lion, emblème de la force.

(1) « Ego veni in nomine Patris mei et non accipitis me, si alius venerit in nomine suo, illum accipietis ». (Joh., v, 43).

(2) « Inimicitias ponam inter te et mulierem, inter semen tuum et semen illius ». (Genèse, iii, 1.)

3. Et vidi unum de capitibus suis quasi occisum in mortem; et plaga mortis ejus curata est. Et admirata est universa terra post bestiam.

4. Et adoraverunt draconem qui dedit potestatem bestię; et adoraverunt bestiam dicentes : Quis similis bestię; et quis poterit pugnare cum ea?

5. Et datum est ei os loquens magna et blasphemias; et data est ei potestas facere menses quadraginta duos.

6. Et aperuit os suum in blasphemias ad Deum, blasphemare nomen ejus et tabernaculum ejus, et eos qui in cœlo habitant.

7. Et est datum illi bellum facere cum sanctis, et vincere eos. Et data est illi potestas in omnem tribum et populum, et linguam et gentem :

8. Et adoraverunt eam omnes qui habitant terram, quorum non sunt scripta nomina in libro vitę Agni, qui occisus est ab origine mundi.

3. — Une des têtes de la bête est blessée à mort, évidemment dans sa lutte contre l'Église; mais elle se guérit merveilleusement et ce prodige séduit et égare beaucoup d'hommes. Saint Jean nous expliquera plus loin ce mystère (xvii, 11). Une des puissances de la bête sera frappée à mort par le glaive (verset 14), mais se relèvera tout aussitôt; puissance spirituelle plutôt que temporelle, ou l'une et l'autre à la fois. Si en effet on compare ce chapitre avec le septième de Daniel, on se rend très bien compte que la bête représente non seulement l'Antéchrist, mais tout son empire.

4. — Les hommes adorent le dragon (Satan) qui a donné une telle puissance à la bête. Le démon récompense ceux qui l'adorent, il leur donne la puissance et la prospérité matérielle : Je te donnerai tous ces royaumes si, tombant à mes pieds, tu m'adores (1).

L'Antechrist acceptera le marché infâme et recevra en échange l'empire du monde.

5. — Mais son pouvoir ne durera que bien peu de temps, quarante deux mois.

Faisons remarquer que les persécutions d'Antiochus-Épiphanes, de Dioclétien, de Julien, prodromes de la grande persécution qui nous occupe en ce moment, ne durèrent non plus que quarante deux mois.

6. — La bête blasphème Dieu, son nom, son tabernacle, c'est-à-dire le sacrement de l'Eucharistie et tous les fidèles.

7-8. — C'est l'heure de la puissance des ténèbres, la bête reçoit le pouvoir de faire la guerre à l'Église et de l'humilier momentanément, mais pour qu'elle se relève plus glorieuse que jamais.

La bête reçoit pouvoir sur toute la terre et tous les hommes l'adorent. Le texte porte lui-même une restriction : tous les hommes, excepté les élus. Du reste, nous savons déjà (xii, 6) qu'une nation défendra alors l'É-

(1) « Hęc omnia tibi dabo, si cadens, adoraveris me ». (Matth., iv, 9).

9. Si quis habet aurem, audiat.

10. Qui in captivitatem duxerit, in captivitatem vadet; qui in gladio occiderit, oportet eum gladio occidi. Hic est patientia et fides Sanctorum.

11. Et vidi aliam bestiam ascendentem de terra, et habebat cornua duo, similia Agni, et loquebatur sicut draco.

12. Et potestatem prioris bestię omnem faciebat in conspectu ejus, et fecit terram, et habitantes in ea, adorare bestiam primam, cujus curata est plaga mortis.

glise. Ces versets signifient donc seulement que la plupart des nations, et non pas toutes sans exception, se révolteront plus ou moins contre l'Église.

L'empire de l'Antechrist aura alors une diabolique catholicité : c'est la « discessio » ou apostasie des peuples, annoncée par saint Paul (II Thess., II, 3).

9-10. — Ces deux versets sont pleins de promesses pour les fidèles, et pleins de menaces contre les révoltés. — Si quelqu'un a des oreilles, qu'il entende.

11. — Une autre bête vient de la terre; c'est le faux prophète de l'Antechrist. — Le Christ a son représentant, sur la terre, le Pape à qui il a donné tout pouvoir. — L'Antechrist aura le sien avec tous ses pouvoirs également. — La mer, origine de l'Antechrist, est probablement le judaïsme; la terre, ce sont les nations révoltées contre l'Église.

Le faux prophète a deux cornes semblables à celles de l'Agneau. Elles indiquent le double pouvoir spirituel et temporel, et la similitude de l'Agneau laisse clairement entendre qu'il s'agit d'un antipape ou d'un pouvoir analogue créé pendant l'interrègne de la papauté légitime, dont nous avons parlé plus haut.

Mais l'Église a des règles infaillibles pour distinguer un antipape du pape légitime, les élus ne sauraient donc se laisser séduire. Ils se souviendront alors de la parole du Sauveur : Quand on vous dira le Christ est ici ou il est là, ne le croyez point... etc. (Matth. xxiv.)

12. — Il fait adorer la bête, c'est-à-dire l'Antechrist et son empire, l'Antechrist, empereur et roi des Juifs, se fera passer pour le Messie (II, Thess., II, 4) : « S'opposant à Dieu il s'élèvera au-dessus de tout ce qui est appelé Dieu ou qui est adoré, jusqu'à s'asseoir dans le temple de Dieu, voulant passer pour Dieu » (1).

Plusieurs théologiens (Cf. Corneille Lapiere), ont pensé qu'il ferait rebâtir le temple de Jérusalem pour s'y faire adorer, mais cette

(1) « Qui adversatur et extollitur supra omne quod dicitur Deus aut quod colitur, ita ut in templo Dei sedeat, ostendens se tanquam sit Deus ».

13. Et fecit signa magna, ut etiam ignem faceret de cœlo descendere in terram in conspectu hominum.

14. Et seduxit habitantes in terra propter signa quæ data sunt illi facere in conspectu bestiarum, dicens habitantibus in terra, ut faciant imaginem bestiarum, qui habet plagam gladii, et vixit.

15. Et datum est illi ut daret spiritum imagini bestiarum, et ut loquatur imago bestiarum et faciat ut quicumque non adoraverint imaginem bestiarum, occidantur.

opinion nous paraît contraire au texte formel de Daniel (ix, 27). « L'abomination de la désolation sera dans le temple et la désolation persévérera jusqu'à la consommation et jusqu'à la fin » (1).

L'abomination de la désolation dans Daniel ne se rapporte pas aux temps de l'Antechrist mais à ceux de l'invasion romaine; la désolation du temple sera ensuite éternelle. Elle durera donc non seulement jusqu'à la consommation, c'est-à-dire jusqu'à la chute de l'Antechrist, mais jusqu'à la fin du monde; jamais le temple de Jérusalem ne sera reconstruit, parce que dans son enceinte a été décidée la mort d'un Dieu et l'anathème pèse désormais éternellement sur lui.

Par le temple il faut donc entendre ici en général tous les temples catholiques et surtout ceux de Rome et les *Lieux Saints* de Jérusalem.

L'abomination de la désolation, hélas! règne ou a déjà régné dans bien des temples catholiques quand les hérétiques et les apostats les ont dévastés ou enlevés à l'Église, ont brisé les autels, dispersé les reliques des saints, démoli leurs murailles ou lorsqu'il y ont commis toutes sortes d'abominations, lorsque par exemple, durant la Révolution française, on rendit les honneurs divins à une infâme déesse dans la cathédrale de Paris!

Ces faits sont les signes avant-coureurs de l'abomination de la désolation qui sera dans nos églises aux temps néfastes où l'Antechrist s'y fera adorer et nous en donnent par avance une idée suffisante pour nous faire frémir d'horreur.

13. — Le faux prophète fait des prodiges, de faux miracles, il peut faire descendre le feu du ciel (II Thess., II, 9).

14. — Il séduit les hommes en foule (Matth. xxiv-24); il fait faire des statues de la bête qu'il fait adorer.

Les empereurs païens se faisaient déjà rendre les honneurs divins, à eux-mêmes, à leurs statues.

15. — Les images de la bête rendent des oracles comme autrefois; c'est le rétablissement du paganisme.

(1) « Erit in templo abominatio desolationis, et usque ad consummationem et finem perseverabit desolatio ».

16. Et faciet omnes pusillos et magnos, et divites et pauperes, et liberos et servos habere characterem in dextera manu sua, aut in frontibus suis;

17. Et ne quis possit emere, aut vendere, nisi qui habet characterem, aut nomen bestiae, aut numerum nominis ejus.

18. Hic sapientia est. Qui habet intellectum computet numerum bestiae. Numerus enim hominis est; et numerus ejus : Sexcenti sexaginta sex.

16. — Le faux prophète établit une contrefaçon des sacrements pour marquer les disciples de la bête. Il s'agit ici de pratiques de magie noire, et nous sommes les témoins attristés d'un commencement de réalisation de cette prophétie.

17. — Les mesures d'exception prises déjà contre les chrétiens par les empereurs patens tels que Dioclétien et Julien sont rétablies :

D'un mot caractérisons ce règne infâme : le Démon est le singe de Dieu; l'Antechrist sera le singe de J. C., et le faux prophète sera le singe du pape; leurs prodiges seront des simulacres de miracles, les oracles des statues de la bête seront des contrefaçons de nos statues miraculeuses.

Le caractère que la bête imprimera sur ses disciples sera une singerie des sacrements et spécialement du Baptême et de l'Ordre qui confèrent la filiation et la juridiction dans l'Eglise.

18. — Le nom de la bête sera exprimé par un nombre qui sera tracé, dit saint Jean, dans la main des adeptes. La main exprime toutes les œuvres. — Les lettres de ce nom, dans leur valeur numérale, donneront le chiffre 666.

Cette valeur numérale devra-t-elle se lire en hébreu, en grec ou en latin? La réponse à ce doute nous paraît tout indiquée.

L'Antéchrist doit être Juif; donc il est très probable que son nom devra s'écrire et se lire en hébreu. — Il est remarquable cependant que les noms de Julien C. F. IVLIANVS CAES. AUG. et celui de Mahomet, *Μωαμετις*, qui sont certainement des antechrists, répondent à ce chiffre. De même le mot de *λατεινος* qui désigne l'empire Romain ou Latin, et le mot *Αποστατης*, Apostat.

B. — Les martyrs, prophètes de la victoire.

CHAPITRE XIV.

Le chapitre XII-10 nous avait déjà prédit la victoire de l'Eglise. L'Apôtre insiste maintenant sur ce triomphe et annonce la défaite de l'Antechrist, de son prophète et de leurs sectateurs.

CAPUT XIV.

1. Et vidi : et ecce Agnus stabat supra montem Sion, et cum eo centum quadraginta quatuor millia habentes nomen ejus, et nomen Patris ejus scriptum in frontibus suis.

2. Et audivi vocem de cœlo, tanquam vocem aquarum multarum, et tanquam vocem tonitruï magni; et vocem quam audivi, sicut citharædorum citharizantium in citharis suis.

3. Et cantabant, quasi canticum novum ante sedem, et ante quatuor animalia et seniores; et nemo poterat dicere canticum, nisi illa centum quadraginta quatuor millia, qui empti sunt de terra.

4. Hi sunt qui cum mulieribus non sunt coinquinati : virgines enim sunt. Hi sequuntur Agnum quocumque ierit. Hi empti sunt ex hominibus primitiæ Deo et Agno;

5. Et in ore eorum non est inventum mendacium, sine macula enim sunt ante thronum Dei.

6. Et vidi alterum Angelum volantem per medium cœli, habentem Evangelium æternum, ut evangelizaret sedentibus super terram, et super omnem gentem et tribum, et linguam et populum;

1. — Le prophète voit l'Agneau debout sur la montagne de Sion, c'est-à-dire dans le temple de la Jérusalem mystique. En d'autres termes il voit N. S. J. C. qui veille toujours au milieu de son Église. Il le voit entouré des martyrs, au nombre de 144.000. Comme au chapitre VII (4), ce nombre est symbolique.

Il est formé de 12 fois 12 et du facteur 1000, chiffres qui expriment toute la plénitude et la perfection.

2. — Une voix de tonnerre se fait entendre dans le ciel. Nous savons déjà ce qu'elle signifie. Ce sont les anathèmes de l'Église contre l'Antechrist et contre l'Antipape.

La voix était aussi comme un concert de harpistes.

3-4. — Ces 144.000 chantent un cantique que seuls ils pouvaient chanter, le cantique de la virginité. Le cantique que vient d'entendre saint Jean est le cantique de cette foule d'hommes vierges qui souffrira le martyre pendant la grande persécution.

Ce verset nous prouve, en même temps, la prédilection de Dieu pour la virginité puisqu'elle a un cantique, c'est-à-dire une louange spéciale que seule elle peut adresser à Dieu, et aussi une récompense particulière dans le ciel. C'est du reste la doctrine du saint Évangile et des Épîtres de saint Paul (Matth., XIX, 15; I Corinth., VII, 38).

5. — Non seulement ces hommes sont vierges, mais ils sont véridiques et sans tache.

6. — L'apôtre aperçoit maintenant un autre ange volant au travers du ciel et apportant l'Évangile éternel à la terre, à toute nation. Quel est cet Évangile éternel?

7. Dicens magna voce : Timete Dominum, et date illi honorem, quia venit hora iudicii ejus; et adorare eum, qui fecit cœlum et terram, mare et fontes aquarum.

8. Et alius Angelus secutus est dicens : Cecidit, cecidit Babylon illa magna, quæa vino iræ fornicationis suæ potavit omnes gentes.

9. Et tertius Angelus secutus est illos, dicens voce magna : Si quis adoraverit bœstiam, et imaginem ejus, et acceperit characterem in fronte sua, aut in manu sua :

10. Et hic bibet de vino iræ Dei, quod mistum est mero in calice iræ ipsius, et cruciabitur igne et sulphure in conspectu Angelorum sanctorum, et ante conspectum Agni :

11. Et fumus tormentorum eorum ascendet in sæcula sæculorum, nec habent requiem die ac nocte, qui adoraverunt bœstiam et imaginem ejus, et si quis acceperit characterem nominis ejus.

12. Hic patientia Sanctorum est, qui custodiunt mandata Dei et fidem Jesu.

13. Et audiivi vocem de cœlo, dicentem mihi : Scribe : Beati mortui qui in Do-

Au quatorzième siècle, l'abbé Joachim l'a interprété d'un troisième âge du monde. Celui de l'Esprit, comme devant succéder à celui de J. C. Ceci est inadmissible car il n'y a qu'un Évangile, celui de J. C. Saint Jean l'appelle éternel pour nous affirmer que malgré l'Antechrist il durera jusqu'à l'éternité après avoir triomphé de tous ses ennemis. C'est donc une promesse de victoire éternelle que cet ange apporte à la terre et, remarquons-le bien, une promesse faite à *toute nation*, tribu, langue, population. Cet ange personnifie, comme nous l'avons fait plusieurs fois remarquer, non seulement un envoyé céleste appartenant au chœur des anges, mais aussi un ou plusieurs grands saints et apôtres que Dieu suscitera dans ces temps malheureux. C'est ainsi que l'entend l'Église qui applique ce verset, dans sa liturgie sacrée, à saint Louis Bertrand, apôtre de l'Amérique.

7. — Cet ange exhorte les peuples à adorer Dieu, parce que l'heure de son jugement contre les impies est arrivée.

Il ne s'agit pas ici, en effet, du jugement général, mais du châtement de l'Antechrist et de son prophète.

8. — Un autre ange ou apôtre annonce la chute prochaine de Babylone. Nous verrons plus loin que par Babylone il faut entendre Rome devenue la capitale de l'empire néo-païen.

9-11. — Un troisième ange ou apôtre menace les adorateurs de la bête de la damnation éternelle.

12. — Puis il exhorte les saints à souffrir avec patience en vue de la récompense du ciel qui les attend.

13. — Bienheureux, s'écrie alors le prophète, ceux qui meurent dans le Seigneur, surtout ces héroïques martyrs, car leurs œuvres les suivent et leur gloire sera magnifique comme leurs combats.

mino moriuntur. Amodo jam dicit Spiritus, ut requiescant a laboribus suis : opera enim illorum sequuntur illos.

14. Et vidi : et ecce nubem candidam, et super nubem sedentem similem Filio hominis, habentem in capite suo coronam auream, et in manu sua falcem acutam.

15. Et alius Angelus exivit de templo, clamans voce magna ad sedentem super nubem : Mitte falcem tuam, et mete, quia venit hora ut metatur, quoniam aruit messis terræ.

16. Et misit, qui sedebat super nubem, falcem suam in terram, et demessa est terra.

17. Et alius Angelus exivit de templo quod est in cœlo, habens et ipse falcem acutam.

18. Et alius Angelus exivit de altari, qui habebat potestatem supra ignem, et clamavit voce magna ad eum qui habebat falcem acutam, dicens : Mitte falcem tuam acutam, et vindemia botros vineæ terræ, quoniam maturæ sunt uvæ ejus.

19. Et misit Angelus falcem suam acutam in terram, et vindemiavit vineam terræ, et misit in lacum iræ Dei magnum;

20. Et calcatus est lacus extra civitatem, et exivit sanguis de lacu usque ad frenos equorum per stadia mille sexcenta.

14. — L'apôtre a ensuite la vision, non de J. C. mais d'un ange qui lui est semblable descendant sur une nuée. Il ne s'agit pas de J. C. lui-même qui n'apparaîtra que plus tard, comme la suite nous l'apprendra. La nuée signifie la gloire de la divinité. La couronne d'or qu'il porte sur la tête est l'emblème de sa royauté acquise au prix de sa charité infinie pour les hommes. Il tient en main une faux tranchante (Matth., XIII, 39).

15. — Un autre ange fait au Seigneur la demande qu'il jette sa faux et moissonne, non par lui-même, mais par le ministère de ses anges. N. S. J. C. a annoncé en effet dans le saint Évangile que les anges seront chargés de la moisson et de séparer le bon grain de l'ivraie.

17-18. — Ces deux versets répètent la même idée sous une autre comparaison, celle de la vendange. Tous les hommes, sans exception, sont passés au pressoir de la colère divine. N. S. J. C., l'innocente victime, y a passé le premier; mais à cette époque de l'Antechrist les épreuves seront particulièrement terribles. « Le pressoir, c'est le poids des tribulations et des épreuves » (1), dit saint Aug. (Ps. LXXX, 1).

La voix de l'ange qui demande la vendange part de l'autel; cette voix est donc celle d'un martyr dont le sang crie vengeance (Suprà, VI, 9).

Ce martyr avait pouvoir sur le feu pendant sa mission terrestre; il s'agit donc très probablement d'Élie (Suprà, XI, 7).

19-20. — Mais pourquoi la vendange se fait-elle hors de la ville,

(1) « In torculari conculcatio, tribulatio, pondus ».

CAPUT XV.

1. Et vidi aliud signum in cœlo magnum et mirabile : Angelos septem, habentes plagas septem novissimas; quoniam in illis consummata est ira Dei.

2. Et vidi tanquam mare vitreum, mistum igne; et eos qui vicerunt bestiam, et imaginem ejus, stantes super mare vitreum, habentes citharas Dei,

3. Et cantantes canticum Moysi servi Dei, et canticum Agni, dicentes : Magna et mirabilia sunt opera tua, Domine Deus omnipotens : justæ et veræ sunt viæ tuæ, Rex sæculorum.

4. Quis non timebit te, Domine, et magnificabit nomen tuum? quia solus pius es : quoniam omnes gentes venient, et adorabunt in conspectu tuo, quoniam judicia tua manifesta sunt.

5. Et post hæc vidi : et ecce apertum est templum tabernaculi testimonii in cœlo :

c'est-à-dire, hors de Jérusalem, c'est que, croyons-nous, la grande guerre dont nous avons déjà parlé, qui doit anéantir la puissance de l'Antechrist s'achèvera par une bataille sanglante et décisive aux environs de la Cité Sainte.

C. — Les sept plaies dont Dieu frappe l'empire de l'Antechrist.

CHAPITRE XV.

1. — Saint Jean a devant les yeux une vision grandiose qui lui présage la victoire complète de l'Église sur l'Antechrist et ses sectateurs.

Il voit apparaître sept anges, portant les sept dernières plaies qui doivent couronner les effets de la colère de Dieu contre ses ennemis. Nous savons déjà ce qu'il faut entendre par le nombre sept.

2. — Saint Jean revoit la mer de Cristal (Suprà, ix, 6), elle n'est plus seulement pénétrée par la lumière mais aussi par du feu; la lumière illumine les fidèles; le feu consume les impies.

Sur la mer se tiennent debout les vainqueurs de la bête et de son image et ils chantent la victoire.

4. — A la suite de ce triomphe toutes les nations viendront adorer le Seigneur (Jérémie, x, 7).

L'exécution du terrible jugement de Dieu contre ses ennemis et ceux de son Église aura été l'occasion providentielle de leur conversion en grand nombre.

5. — Après cela saint Jean voit ouvrir dans le ciel le temple du tabernacle du témoignage.

Le témoignage, c'est l'Évangile et c'est le martyre; c'est l'Église en-

6. Et exierunt septem Angeli habentes septem plagas de templo; vestiti lino mundo et candido, et præincti circa pectora zonis aureis.

7. Et unum de quatuor animalibus dedit septem Angelis septem phialas aureas, plenas iracundiæ Dei viventis in sæcula sæculorum.

8. Et impletum est templum fumo a majestate Dei et de virtute ejus; et nemo poterat introire in templum, donec consummarentur septem plagæ septem Angelorum.

CAPUT XVI.

1. Et audiui vocem magnam de templo, dicentem septem Angelis : Ite, et effundite septem phialas iræ Dei in terram.

2. Et abiit primus, et effudit phialam suam in terram; et factum est vulnus sævum et pessimum in homines qui habebant characterem bestię, et in eos qui adoraverunt imaginem ejus.

seignante qui le garde et le promulgue; c'est l'Église militante qui combat pour sa défense.

Ce sera par le ministère de ses envoyés que N. S. J. C. jugera ceux qui ne recevront pas le témoignage.

6. — En effet, sept anges sortent du temple portant les sept plaies. Ils sont vêtus d'un lin pur et blanc, tels que des prêtres; la ceinture d'or qui ceint leur poitrine symbolise leur chasteté et leur charité.

7. — Ils reçoivent de l'un des quatre animaux sept coupes d'or, c'est-à-dire qu'ils reçoivent mission d'évangéliser le peuple, mais aussi de condamner les impies.

8. — Du reste, personne n'entrera dans le temple; aucune nation ne se convertira à J. C., jusqu'à ce que les sept plaies soient consommées; c'est-à-dire jusqu'à la ruine de l'Antechrist et de Babylone.

CHAPITRE XVI.

Ce chapitre va nous expliquer la nature des sept plaies qui doivent châtier les persécuteurs de l'Église. Elles sont à la fois physiques et morales.

1. — Les sept anges qui reçoivent l'ordre de répandre les sept coupes de la colère, sont, nous l'avons déjà dit, des saints apôtres, mais aussi des anges, ministres des volontés de Dieu.

2. — La première plaie cuisante et très mauvaise infligée aux disciples de l'Antechrist rappelle celle qui frappa les impudiques Philistins et les Hébreux révoltés (Exode, ix, 10; Deut., xxviii, 35; I Reg., v., 69).

3. Et secundus Angelus effudit phialam suam in mare, et factus est sanguis tanquam mortui; et omnis anima vivens mortua est in mari.

4. Et tertius effudit phialam suam super flumina et super fontes aquarum; et factus est sanguis.

5. Et audiwi Angelum aquarum dicentem : Justus es, Domine, qui es, et qui eras sanctus, qui hæc judicasti,

6. Quia sanguinem sanctorum, et Prophetarum effuderunt, et sanguinem eis dedisti bibere : digni enim sunt.

7. Et audiwi alterum ab altari dicentem : Etiam, Domine Deus omnipotens, vera et justa judicia tua.

C'est aussi une plaie morale de honte et de confusion en châtement de leur endurcissement à écouter la voix de l'Église.

Il s'agit sans doute ici des Juifs.

3. — La deuxième plaie frappe la mer et la convertit en sang. La mer représente les nations non soumises à l'Église.

Elles sont changées en sang; c'est-à-dire châtiées par de grandes guerres et de grandes révolutions.

4. — La troisième plaie frappe les fleuves et les sources. D'après une image souvent employée par les écrivains et les orateurs sacrés, nous devons y reconnaître les doctrines erronées de ces mêmes infidèles et leurs docteurs châtiés de la même manière par l'effusion du sang.

On a appliqué ces deux versets à l'Église grecque, nous croyons qu'ils s'étendent à tous les dissidents, mais surtout à ceux du temps de l'Antechrist.

5-6. — L'ange des eaux déclare juste ce châtement.

Il s'agit ici de l'ange tutélaire de ces dissidents obstinés.

L'Église croit, en effet, que tous les hommes et toutes les nations sans exception, même les nations infidèles, ont leurs anges gardiens. La Bible parle de l'ange des Perses et de l'ange de la Macédoine. Mais il s'agit aussi, probablement, de l'ange préposé aux eaux du globe qui reconnaît la justice de ce fléau. Les dix plaies d'Égypte nous autorisent à attendre un accomplissement littéral de la présente prophétie.

7. — L'apôtre entend aussi l'approbation de la voix qui part de l'autel. Nous avons vu que c'est la voix des martyrs et celle d'Élie. Certains manuscrits grecs portent ici une variante acceptée par Tischendorf : « Et j'ai entendu l'autel disant ». — Il s'agirait alors non plus de la voix d'Élie et des martyrs, mais de celle même de N. S. J. C.

8. Et quartus Angelus effudit phialam suam in solem; et datum est illi æstu affligere homines et igni;

9. Et æstuaverunt homines æstu magno, et blasphemaverunt nomen Dei habentis potestatem super has plagas; neque egerunt pœnitentiam, ut darent illi gloriam.

10. Et quintus Angelus effudit phialam suam super sedem bestiæ; et factum est regnum ejus tenebrosum; et commanducaverunt linguas suas præ dolore.

11. Et blasphemaverunt Deum cœli præ doloribus et vulneribus suis; et non egerunt pœnitentiam ex operibus suis.

12. Et sextus Angelus effudit phialam suam in flumen illud magnum Euphraten; et siccavit aquam ejus, ut præpararetur via regibus ab ortu solis.

8-9. — La quatrième plaie frappe le soleil. Il était obscurci; maintenant il darde des rayons torrides; mais les hommes, au lieu de se convertir, blasphèment. Voilà pour le sens littéral.

Au sens figuré il s'agit de la rigueur des jugements de N. S. J. C. contre les impies.

J. C. soleil de justice, source de lumière, de douce chaleur pour les saints, est un feu dévorant pour les impies.

10. — La cinquième plaie frappe le trône de la bête. Il s'agit ici de la bête de la terre, c'est-à-dire de l'Antechrist; son trône est sa résidence, ou sa capitale. La suite nous fera connaître que ce sera Jérusalem.

L'Apocalypse dit que son royaume devient ténébreux; non pas qu'il ne fût déjà le royaume des ténèbres, mais parce que les ténèbres augmentent encore par la confusion et par la ruine.

Les hommes mangeant leur langue de douleur, exprime bien le désespoir de tous les faux docteurs.

Ce verset fait aussi une allusion évidente à la plaie des ténèbres qui affligea l'Égypte et aux ténèbres qui couvrirent la terre à la mort du Sauveur.

11. — Mais les hommes ne font pas pénitence, ils s'endurcissent comme jadis les Égyptiens et ils blasphèment.

12. — La sixième plaie frappe l'Euphrate (Suprà, ix, 14); l'Euphrate est le fleuve de la Babylonie, c'est-à-dire, au figuré, le fleuve du royaume de la confusion, ou l'empire de l'Antechrist.

Il désigne par conséquent les peuples révoltés contre l'Église et les persécutions dont ils l'accablent.

Le châtiment sera la ruine de Rome, la nouvelle Babylone, et de tout son empire, par les armes de princes venus de l'Orient.

De quelle manière se fera cette invasion, nous l'ignorons, mais les versets suivants peuvent, peut-être, nous aider à le découvrir.

13. Et vidi de ore draconis, et de ore bestiarum, et de ore pseudoprophetae spiritus tres immundos in modum ranarum.

14. Sunt enim spiritus daemoniorum facientes signa, et procedunt ad reges totius terrae, congregare illos in praelium ad diem magnum omnipotentis Dei.

15. Ecce venio sicut fur : beatus qui vigilat, et custodit vestimenta sua, ne nudus ambulet, et videant turpitudinem ejus.

16. Et congregabit illos in locum qui vocatur behraice, Armagedon.

17. Et septimus Angelus effudit phialam suam in aerem ; et exivit vox magna de templo a throno, dicens : Factum est.

18. Et facta sunt fulgura et voces, et tonitrua, et terræmotus factus est magnus, qualis nunquam fuit, ex quo homines fuerunt super terram ; talis terræmotus, sic magnus.

13. — Le dragon, l'Antechrist et son prophète veulent se défendre contre cette attaque. De leur bouche sortent trois esprits impurs, démons ou faux prophètes : ils sont semblables à des grenouilles. Remarquons en passant que le démon se manifeste le plus souvent sous l'apparence d'animaux immondes : la grenouille, le rat, le bouc, les serpents, etc.

14. — Ces trois faux prophètes font des prodiges ; eux et leurs adeptes. (Cf. chap. XIII).

C'est par ces prodiges qu'ils ont séduit les rois et les peuples. Ils les coalisent maintenant pour s'opposer à l'accomplissement des vengeances du Seigneur.

15. — Le verset 15 est une parenthèse de saint Jean pour tracer aux fidèles leur ligne de conduite dans cette terrible conjoncture. Il leur rappelle que J. C. viendra comme un voleur (Matth., XXIV, 43), il les exhorte donc à la vigilance, à garder leurs vêtements, c'est-à-dire être toujours couverts par leurs bonnes œuvres, à ne pas découvrir leur honte, c'est-à-dire à vivre dans la justice et la sainteté.

16. — N. S. J. C. fera rencontrer l'armée venue de l'Orient et celle de l'Antechrist en un lieu nommé Armagedon. Ce mot signifie ruine des deux armées et nous prédit qu'elles s'extermineront mutuellement. Il ne désigne pas un point géographique, nous pensons cependant que ce sera non loin de Jérusalem. (Suprà, XIV, 19-20).

17. — Enfin le septième ange frappe l'air du dernier fléau, et une voix puissante sort du trône qui est dans le temple. C'est la voix de Dieu même ; elle dit : « C'est fait, c'est fini », ce qui signifie, l'Antechrist et son empire sont vaincus, ruinés, anéantis.

18. — Les éclairs brillent dans le ciel et le tonnerre gronde ; c'est-à-dire que les menaces et les jugements de Dieu ont éclaté, les tremblements de terre, c'est-à-dire l'ébranlement de toutes les sociétés humaines s'ensuit.

19. Et facta est civitas magna in tres partes; et civitates gentium ceciderunt; et Babylon magna venit in memoriam ante Deum, dare illi calicem vini indignationis iræ ejus.

20. Et omnis insula fugit et montes non sunt inventi.

21. Et grando magna sicut talentum descendit de cœlo in homines; et blasphemaverunt Deum homines; propter plagam grandinis, quoniam magna facta est vehementer.

CAPUT XVII.

1. Et venit unus de septem Angelis qui habebant septem phialas, et locutus est mecum, dicens : Veni, ostendam tibi damnationem meretricis magnæ quæ sedet super aquas multas,

Il se peut aussi que ce verset et le suivant doivent s'entendre au sens littéral.

19. — Ce verset parle successivement de la grande cité, de la grande Babylone et des cités des nations.

La grandecité, c'est Jérusalem; elle est divisée en trois parties. Rapprochons ce verset 19 du chapitre xi, verset 13; le premier châtimement de Jérusalem qui avait fait périr les deux témoins du Seigneur avait été un tremblement de terre où 7.000 hommes avaient trouvé la mort. Ici c'est plus terrible et, pour la châtier d'avoir reçu l'Antechrist, elle est divisée en trois parties, ou bien par un tremblement de terre ou par trois factions rivales, ou par trois fléaux terribles.

La grande Babylone, c'est Rome; elle est ruinée de fond en comble; les cités des nations, ce sont les capitales des peuples révoltés contre l'Église et faisant naguère partie de l'empire de l'Antechrist. Paris et la France, qui ont tant contribué à rétablir dans Rome le siège de l'empire antichrétien, ont déjà reçu en 1870-71 une sévère leçon.

20-21. — Les deux derniers versets de ce chapitre annoncent sous des expressions symboliques la rigueur des jugements de Dieu, contre les peuples révoltés.

D. — Condamnation de la grande prostituée.

CHAPITRE XVII.

1. — Un des sept anges dont on a parlé au chapitre précédent, montre à saint Jean la condamnation de la grande prostituée; un des sept anges au nom de tous, et en effet ce chapitre reprend le précédent sous une autre allégorie.

2. Cum qua fornicati sunt reges terræ, et inebriati sunt, qui habitant terram de vino prostitutionis ejus.

3. Et abstulit me in spiritu in desertum, et vidi mulierem sedentem super bestiam coccineam, plenam nominibus blasphemiarum, habentem capita septem et cornua decem.

4. Et mulier erat circumdata purpura, et coccino, et inaurata auro, et lapide pretioso et margaritis, habens poculum aureum in manu sua, plenum abominatione et immunditia fornicationis ejus;

5. Et in fronte ejus nomen scriptum : *Mysterium : Babylon magna, mater fornicationum et abominationum terræ.*

6. Et vidi mulierem ebriam de sanguine sanctorum et de sanguine martyrum Jesu. Et miratus sum, cum vidissem illam, admiratione magna.

7. Et dixit mihi Angelus : *Quare miraris? Ego dicam tibi sacramentum mulieris et bestiarum quæ portat eam, quæ habet capita septem et cornua decem.*

8. *Bestia, quam vidisti, fuit, et non est : et ascensura est de abyssonibus, et in interitum*

La grande prostituée, c'est l'empire antichrétien tout entier et en particulier, Rome sa capitale, ainsi que saint Jean le déclare formellement aux versets 9°, 15° et 18°.

2. — Avec elle les rois de la terre se sont souillés et enivrés. Image saisissante de la prospérité matérielle, mais aussi de la corruption de l'empire néo-païen.

3. — Saint Jean est transporté en esprit, par l'ange, dans un désert pour indiquer la dévastation qui va arriver. Il voit la prostituée assise sur une bête de couleur écarlate. La bête c'est l'Antechrist à qui elle est soumise, la couleur écarlate signifie la puissance impériale dont il est revêtu et aussi le sang des martyrs où elle s'est plongée.

La bête est pleine de noms de blasphèmes; elle a sept têtes et dix cornes. Nous avons vu plus haut ce que cela signifie. (Suprà XIII, 1).

4. — La femme porte le manteau de pourpre, comme la bête, en qualité de capitale de l'empire. Elle est riche et puissante, mais remplie d'abominations et d'impuretés. (Jérémie, LI, 7; Ezech., XXVIII, 13).

5. — Sur son front est écrit le mot *Mystère!* pour signifier que tout est mystérieux et symbolique dans cette vision.

La grande Babylone est la mère, c'est-à-dire, la cause des fornications et des abominations de toute la terre; il ne s'agit donc pas seulement de Rome, mais de tout son empire, comme le verset 9 nous le fera mieux comprendre encore.

6-7. — Elle est ivre du sang des saints et des martyrs, qu'elle boit pendant l'atroce persécution de l'Antechrist. A ce spectacle saint Jean s'étonne grandement, mais l'ange lui interprète le mystère et il nous transcrit son interprétation.

8. — La bête, lui dit l'ange, a été, n'est plus, remontera de l'abîme

ibit, et mirabuntur inhabitantes terram (quorum non sunt scripta nomina in libro vitæ a constitutione mundi), videntes bestiam, quæ erat, et non est.

et enfin périra. Elle aura donc plusieurs existences successives avant la dernière. Plus haut (XIII, 3), nous avons vu une de ses têtes frappée à mort, se guérir et revivre. La signification de ce verset est donc facile à comprendre.

Il y aura plusieurs Antechrists, avant le dernier. Saint Jean l'avait enseigné formellement déjà dans ses épîtres : « Maintenant il y a beaucoup d'Antechrists, d'où nous concluons que la dernière heure approche » I (Joh., II, 18) (1).

Et encore : « Tout esprit qui contredit Jésus n'appartient pas à Dieu et est un Antechrist, or vous avez entendu qu'il vient et est déjà dans le monde (2) (I Joh. IV, 3. V. aussi II Joh., VII).

Saint Jean affirme que l'Antechrist est déjà dans le monde; tout adversaire de l'église est donc un Antechrist, Néron fut toujours considéré comme l'un des principaux, auxquels J. C. opposa ses deux témoins Pierre et Paul.

De ce verset naquit sans doute la légende que Néron n'est pas mort, mais qu'il reviendra à la fin des temps. Cette légende confirme d'ailleurs, tout erronée qu'elle soit, le sens que nous donnons à ce verset de l'existence successive de la bête ou de plusieurs Antechrists, qui seront les précurseurs du dernier et du plus redoutable.

Arius, le premier hérésiarque vraiment calamiteux pour l'Église, Arius, dont l'erreur, soutenue par l'empereur Constance, se répandit dans tout l'Empire malgré la grande majorité de l'épiscopat toujours fidèlement attachée à la foi de Nicée, peut à bon droit être considéré aussi comme un des précurseurs du dernier Antechrist. Les deux témoins envoyés par J. C. pour le combattre furent cette fois saint Athanase en Orient et saint Hilaire en Occident.

En donnant ces deux exemples de Néron et d'Arius, nous voulons faire remarquer que les prophéties relatives à l'Antechrist s'appliquent partiellement à tous ses précurseurs, mais qu'elles ne se réaliseront pleinement que dans sa personne, de telle sorte que les fidèles pourront facilement le reconnaître.

L'Antechrist séduira au contraire tous ceux qui ne sont pas écrits au livre de Vie, c'est-à-dire qui ne sont pas prédestinés.

(1) « Et nunc Antichristi multi facti sunt, unde scimus quia novissima hora est ».

(2) « Et omnis spiritus qui solvit Jesum, ex Deo non est, et hic est Antichristus, de quo audistis quoniam venit et nunc jam in mundo est ».

9. Et hic est sensus, qui habet sapientiam : Septem capita, septem montes sunt, super quos mulier sedet, et reges septem sunt.

10. Quinque ceciderunt, unus est, et alius nondum venit : et cum venerit, onortet illum breve tempus manere.

11. Et bestia, quæ erat et non est, et ipsa octava est : et de septem est, et in interitum vadit.

12. Et decem cornua quæ vidisti, decem reges sunt, qui regnum nondum acceperunt, sed potestatem tanquam reges una hora accipient post bestiam.

13. Hi unum consilium habent, et virtutem et potestatem suam bestiæ tradent.

9. — L'Ange explique à saint Jean que les sept têtes de la bête sont aussi les sept collines sur lesquelles la femme, ou la ville de Rome. est assise et sont encore sept rois de l'empire antichrétien.

10. — Cinq de ces rois sont déjà tombés, non pas évidemment en l'année où saint Jean écrit, mais à l'époque où doit s'accomplir cette prophétie. Ce verset signifie donc qu'à l'époque où Rome reviendra capitale du Néopaganisme, cinq Antechrists auront déjà paru. Le sixième règnera à ce moment et ce sera lui qui aura rétabli l'Empire, le septième ne sera pas encore venu, mais quand il viendra, il ne régnera que peu de temps.

Nous serons d'accord avec la tradition en reconnaissant pour des Antechrists : Néron, Arius, Mahomet, Luther, auxquels nous pourrions ajouter Voltaire, le père de l'impiété contemporaine. On pourrait en citer bien d'autres, mais ceux-ci sont comme les patriarches des différentes catégories d'ennemis de l'Église. Il est vrai que ni Arius, ni Luther, ni Voltaire, ne furent rois à proprement parler, mais ils le furent en ce sens qu'ils exercèrent une réelle souveraineté du mal dans le monde.

11. — L'ange continue son explication : « La bête ou Antechrist qui a été, qui n'est plus, mais sera de nouveau, est elle-même la huitième tête, » c'est-à-dire celle qui remplacera la tête qui avait été frappée à mort (XIII, 3). Mais elle-même va à la mort et elle sera frappée irrémédiablement.

12. — Les dix cornes sont dix personnages qui régneront avec la bête, c'est-à-dire avec l'Antechrist, mais seulement pendant une heure, c'est-à-dire très peu de temps.

La Vulgate porte : « Ils recevront la puissance *après* la bête (1) Il faut lire comme le grec : Ils recevront la puissance *avec* la bête.

« Accipient cum bestia » μετα του θηρίου. (Cf. Daniel, VIII.)

13. — Ces dix chefs et l'Antechrist n'ont tous qu'un seul et même dessein, à savoir de détruire l'Église.

(1) « Potestatem accipient post bestiam ».

14. Hi cum Agno pugnabunt, et Agnus vincet illos, quoniam Dominus dominorum est, et Rex regum, et qui cum illo sunt, vocati, electi, et fideles.

15. Et dixit mihi : Aquæ, quas vidisti, ubi meretrix sedet, populi sunt, et gentes et linguæ.

16. Et decem cornua, quæ vidisti in bestia : hi odient fornicariam et desolatam facient illam et nudam, et carnes ejus manducabunt, et ipsam igni concremabunt.

17. Deus enim dedit in corda eorum, ut faciant quod placitum est illi, ut dent regnum suum bestię, donec consummentur verba Dei.

18. Et mulier quam vidisti, est civitas magna quæ habet regnum super reges terræ.

CAPUT XVIII.

1. Et post hæc vidi alium Angelum, descendentem de cœlo, habentem potestatem magnam; et terra illuminata est a gloria ejus.

2. Et exclamavit in fortitudine, dicens : Cecidit, cecidit Babylon magna, et facta est habitatio dæmoniorum, et custodia omnis spiritus immundi, et custodia omnis volueris immundæ et odibilis;

14. — Mais l'Agneau, N. S. J. C., Seigneur des seigneurs et Roi des rois, les vaincra.

16-17. — Les dix princes haïront la prostituée, la mettront à sac et la brûleront, eux qui naguère avaient donné leur propre royaume à la bête. Ils seront, en cela, les instruments de la vengeance divine et de l'accomplissement de ses décrets.

L'invasion des Barbares fut une première, mais incomplète réalisation de cette prophétie. — Elle nous donne une idée, cependant, de la manière dont Rome deviendra de nouveau, aux temps de l'Antechrist, la proie des « fléaux de Dieu » en châtiment de sa révolte contre l'Eglise.

E. — Chute de Babylone.

CHAPITRE XVIII.

Prophétie de la gloire temporelle de la grande Babylone et de sa ruine définitive.

Babylone n'est pas seulement Rome, c'est toute la société néopaxenne, ainsi que nous l'avons déjà fait observer.

1. — Un grand saint est envoyé à l'Eglise.

2. — Et comme Jonas à Ninive, comme Daniel à Babylone, comme les prophètes à Jérusalem, il prédit la ruine de Rome.

3. Quia de vino iræ fornicationis ejus biberunt omnes gentes, et reges terræ cum illa fornicati sunt, et mercatores terræ de virtute deliciarum ejus divites facti sunt.

4. Et audiavi aliam vocem de cœlo, dicentem : Exite de illa, populus meus, ut ne participes sitis delictorum ejus, et de plagis ejus non accipiatis.

5. Quoniam pervenerunt peccata ejus ad cœlum, et recordatus est Dominus iniquitatem ejus.

6. Reddite illi, sicut et ipsa reddidit vobis, et duplicate duplicia secundum opera ejus : in poculo, quo miscuit, miscete illi duplum.

7. Quantum glorificavit se, et in deliciis fuit, tantum date illi tormentum et luctum, quia in corde suo dicit : Sedeo regina, et vidua non sum, et luctum non videbo.

8. Ideo in una die venient plagæ ejus, mors, et luctus et fames, et igne comburetur, quia fortis est Deus, qui judicabit illam.

9. Et flebunt et plangent se super illam reges terræ, qui cum illa fornicati sunt, et in deliciis vixerunt cum viderent fumum incendii ejus ;

10. Longe stantes propter timorem tormentorum ejus, dicentes : Væ, væ, civitas illa magna Babylon, civitas illa fortis, quoniam una hora venit judicium tuum.

11. Et negotiatores terræ flebunt et lugebunt super illam, quoniam merces eorum nemo emet amplius :

12. Merces auri et argenti, et lapidis pretiosi et margaritæ, et byssi et purpuræ, et serici et cocci (et omne lignum thyinum, et omnia vasa de lapide pretioso et æramento, et ferro et marmore,

13. Et cinnamomum), et odoramentorum, et unguenti, et thuris et vini, et olei et similæ, et tritici et jumentorum, et ovium et equorum, et rhedarum et mancipiorum, et animarum hominum.

14. Et poma desiderii animæ tuæ dicesserunt a te, et omnia pingua et præclara perierunt a te, et amplius illa jam non invenient.

15. Mercatores horum, qui divites facti sunt, ab ea longe stabunt propter timorem tormentorem ejus flentes ac lugentes,

3. — Il donne la raison de cette sentence du ciel. — Toutes les nations, tous les rois, tous les marchands de la terre se sont prostitués avec elle.

4. — Une autre voix du ciel, voix de miséricorde celle-là, exhorte les fidèles à fuir pour ne pas être enveloppés dans la ruine. — C'est ainsi que jadis les chrétiens sortirent de Jérusalem avant le sac de la ville par Titus (Jérémie, LI, 1 ; Zach., II ; Matth., XXIV).

6. — Un commandement est donné par Dieu aux ministres de sa justice de châtier Rome et aux fidèles de s'y associer. — C'est ainsi que N. S. a annoncé à ses apôtres qu'ils jugeraient le monde.

Le châtimement va être terrible.

7-15. — La désolation de la ruine sera aussi immense qu'avait été la gloire, la richesse et la puissance. — La ruine n'atteindra pas seulement Rome, mais toute la société corrompue dont elle est devenue capitale. (Suprà, XVI, 19).

16. Et dicentes : Væ, væ, civitas illa magna, quæ amicta erat bysso et purpura et cocco, et deaurata erat, auro, et lapide pretioso et margaritis,

17. Quoniam una hora destitutæ sunt tantæ divitiæ : et omnis gubernator, et omnis qui in lacum navigat, et nautæ et qui in mari operantur, longe steterunt,

18. Et clamaverunt videntes locum incendii ejus, dicentes : Quæ similis civitati huic magnæ ?

19. Et miserunt pulverem super capita sua, et clamaverunt flentes, et lugentes, dicentes : Væ, væ, civitas illa magna, in qua divites facti sunt omnes qui habebant naves in mari de pretiis ejus : quoniam una hora desolata est.

20. Exulta super eam, cœlum et sancti, apostoli et prophetæ quoniam judicavit Deus judicium vestrum de illa.

21. Et sustulit unus Angelus fortis lapidem quasi molarem magnum, et misit in mære, dicens : Hoc impetu mittetur Babylon civitas illa magna, et ultra jam non invenietur.

22. Et vox citharædorum et musicorum, et tibia canentium et tuba non audietur in te amplius, et omnis artifex omnis artis non invenietur in te amplius, et vox molæ non audietur in te amplius,

23. Et lux lucernæ non lucebit in te amplius, et vox sponsi et sponsæ non audietur adhuc in te, quia mercatores tui erant principes terræ, quia in veneficiis tuis erraverunt omnes gentes.

24. Et in ea sanguis prophetarum et sanctorum inventus est, et omnium qui interfecti sunt in terra.

CAPUT XIX.

1. Post hæc audiavi quasi vocem turbarum multarum in cœlo dicentium : Alleluia : Salus et gloria et virtus Deo nostro est :

2. Quia vera et justa judicia sunt ejus, qui judicavit de meretrice magna, quæ corripuit terram in prostitutione sua, et vindicavit sanguinem servorum suorum de manibus ejus.

3. Et iterum dixerunt : Alleluia. Et fumus ejus ascendit in sæcula sæculorum.

16-24. — La fin de ce chapitre complète le tableau de la ruine et de la désolation de cet empire si riche et si puissant. — Saint Jean invite les saints, les apôtres et les prophètes à se réjouir avec lui.

*F. — Cantique des saints sur la ruine de Babylone et le règne de Dieu.
Damnation de l'Antechrist et de son prophète.*

CHAPITRE XIX.

1. — Après cela, c'est-à-dire après la ruine de Rome, saint Jean entend comme la voix de grandes foules dans le ciel. Ce sont les voix des martyrs dans le ciel, et sur la terre les voix des fidèles.

2-3. — Ces voix célèbrent la gloire et la justice de Dieu qui a condamné Rome à une ruine irrémédiable et éternelle.

4. Et ceciderunt seniores viginti quatuor, et quatuor animalia, et adoraverunt Deum sedentem super thronum, dicentes : Amen, alleluia.
 5. Et vox de throno exivit, dicens : Laudem dicite Deo nostro, omnes servi ejus, et qui timetis eum, pusilli et magni.
 6. Et audiui quasi vocem turbæ magnæ, et sicut vocem aquarum multarum, et sicut vocem tonitruorum magnorum, dicentium : Alleluia, quoniam regnavit Dominus Deus noster omnipotens.
 7. Gaudeamus et exultemus, et demus gloriam ei, quia venerunt nuptiæ Agni, et uxor ejus præparavit se.
 8. Et datum est illi, ut cooperiat se byssino splendenti et candido. Byssinum enim justificationes sunt Sanctorum.
 9. Et dixit mihi : Scribe : Beati qui ad cœnam nuptiarum Agni vocati sunt : et dixit mihi : Hæc verba Dei vera sunt.
 10. Et cecidi ante pedes ejus, ut adorarem eum. Et dicit mihi : Vide ne feceris : conservus tuus sum, et fratrum tuorum habentium testimonium Jesu. Deum adora. Testimonium enim Jesu est spiritus prophetiæ.
-

4. — Les vingt-quatre vieillards et les quatre animaux se prosternent et adorent et chantent aussi : « Amen, Alleluia. »

5. — Une voix partie du trône invite tous les serviteurs de Dieu à le louer.

6. — La multitude immense des élus et des fidèles dont les voix sont comme le bruit des grandes eaux ou du tonnerre, chante : « Alleluia », parce que le Seigneur tout-puissant règne

7. — Elle se réjouit parce que les noces de l'Agneau sont arrivées et que son Épouse s'est préparée. — L'Église est triomphante dans le ciel et elle triomphe aussi sur la terre.

8. — Elle est revêtue d'un byssus blanc et resplendissant. — Ce sont les œuvres saintes des fidèles, grâce auxquelles elle a triomphé.

9. — Saint Jean reçoit l'ordre d'écrire les mots : « Bienheureux ceux qui sont appelés au festin des noces de l'Agneau ».

Ce festin se commence sur la terre mais se consomme au ciel. Il s'agit ici, comme le fait remarquer saint Grégoire, de la Cène qui est le repas du soir. — Le festin des noces de l'Agneau exprime le triomphe de l'Église ici-bas, qui doit précéder le repos de la béatitude éternelle. — C'est aussi le festin Eucharistique auquel tous les fidèles sont conviés.

10. — Alors saint Jean, dans son ravissement, tombe aux pieds de l'Ange pour l'adorer ; mais l'Ange l'en empêche n'étant comme lui que le serviteur de Dieu, tout comme ceux qui ont rendu témoignage à Jésus. Ceux qui ont rendu ce témoignage spécial sont les fidèles de l'Ancien Testament et ceux qui dans la loi nouvelle ont reçu l'esprit de prophétie.

11. Et vidi cœlum apertum; et ecce equus albus, et qui sedebat super eum, vocabatur : Fidelis et Verax, et cum justitia judicat et pugnat.

12. Oculi autem ejus sicut flamma ignis, et in capite ejus diademata multa, habens nomen scriptum, quod nemo novit nisi ipse.

13. Et vestitus erat veste aspersa sanguine, et vocatur nomen ejus : Verbum Dei.

14. Et exercitus qui sunt in cœlo, sequebantur eum in equis albis, vestiti byssino albo et mundo.

15. Et de ore ejus procedit gladius ex utraque parte acutus, ut in ipso percutiat gentes. Et ipse reget eas in virga ferrea; et ipse calcet torcular vini furoris iræ Dei omnipotentis.

16. Et habet in vestimento et in femore suo scriptum : Rex regum, et Dominus dominantium.

17. Et vidi unum Angelum stantem in sole; et clamavit voce magna, dicens omnibus avibus quæ volabant per medium cœli : Venite, et congregamini ad cœnam magnam Dei.

11. — Saint Jean a maintenant une nouvelle vision de J. C; il le voit apparaître sur un cheval blanc; le cheval du triomphateur. Il s'appelle Fidèle et Véritable. Il possède en effet toutes les perfections absolues.

12. — Ses yeux sont comme une flamme de feu, nous avons déjà vu plus haut cette comparaison; sur sa tête il porte beaucoup de diadèmes; tous ces diadèmes signifient que lui Roi des Rois et Seigneur des Seigneurs est devenu le maître des nations par la victoire de son Église. Il porte un nom inconnu jusqu'à présent, qu'il révélera alors. — Ce nom inconnu exprime une perfection ou un attribut divin du Sauveur; ce nom exprimera probablement le salut universel des nations.

13. — Sa robe est tachée de sang, car il n'a triomphé que par son propre sang et celui de ses martyrs.

14. — Dans le ciel, il est suivi de toute une armée de triomphateurs. — Ce sont tous ceux qui ont combattu pour le triomphe de son Église.

15. — Le glaive à deux tranchants qu'il tient dans sa bouche est la parole évangélique qui établit la vérité et confond l'erreur. — Il en frappera les nations. Il les gouvernera avec une verge de fer, et c'est lui qui foulera le pressoir de la colère (Suprà, xiv, 20). — C'est lui encore qui a donné l'ordre d'exécuter les décrets divins contre les nations rebelles.

Nous ne devons pas voir le deuxième avènement de J. C. dans cette vision symbolique, mais simplement une intervention directe en faveur de son Église et l'annonce de son prochain triomphe. — Les circonstances mêmes de cette vision nous obligent à penser ainsi.

17. — Un Ange apparaît dans le soleil. — N'est-ce pas une magni-

18. Ut manducetis carnes regum, et carnes tribunorum et carnes fortium, et carnes equorum et sedentium in ipsis, et carnes omnium liberorum et servorum, et pusillorum et magnorum.

19. Et vidi bestiam, et reges terræ et exercitus eorum congregatos ad faciendum prœlium cum illo qui sedebat in equo, et cum exercitu ejus.

20. Et apprehensa est bestia, et cum ea pseudopropheta, qui fecit signa coram ipso, quibus seduxit eos qui acceperunt characterem bestię, et qui adoraverunt imaginem ejus. Vivi missi sunt hi duo in stagnum ignis ardentis sulphure;

21. Et ceteri occisi sunt in gladio sedentis super equum, qui procedit de ore ipsius; et omnes aves saturatę sunt carnibus eorum.

lique image de l'éclat éblouissant qu'apportera à l'Église la doctrine d'un grand apôtre de ce temps? — Cet ange convoque tous les oiseaux du ciel, c'est-à-dire tous les fidèles (Ezech., xxxix, 17) à la grande Cène du festin Eucharistique et de toutes les grâces de la Rédemption.

18. Les saints sont convoqués à manger les chairs des rois, des tribuns, des cavaliers, de tous les hommes; c'est la prophétie de l'établissement de l'Église sur toutes les nations sans exception.

Saint Pierre avait reçu l'ordre (Act., x, 13, et xi, 17) de manger de la chair de tous les animaux, c'est-à-dire de faire entrer toutes les nations dans l'Église. — Ici l'ordre a été exécuté, toutes vont y être amenées.

19-20. — Auparavant, la lutte s'engage contre la bête, les rois alliés et leurs armées, mais ils sont vaineux. L'Antechrist et son prophète, après un règne de trois ans et demi, sont précipités dans l'étang de soufre, c'est-à-dire en enfer.

21. — Leurs disciples sont frappés du glaive de la justice; les fidèles se rassasient de leur chair, ce qui signifie que l'Église amène dans son giron les peuples qui avaient été séduits.

3^e PARTIE. — DE LA FERMETURE DE L'ABIME A LA FIN DU MONDE.

A. — Règne universel de J. C. pendant mille ans.

CHAPITRE XX.

Faut-il placer ce règne de J. C. et de ses saints avant ou après l'Antechrist? C'est la question que nous allons discuter maintenant.

D'après l'opinion la plus répandue et en particulier celle de saint Augustin (*De civit. Dei*) il faut le placer avant; mais l'Église n'ayant pas défini cette question, nous userons de la liberté que saint Augus-

tin, lui-même, nous accorde : « In dubiis libertas », pour proposer l'opinion contraire.

Nous croyons donc que l'Antechrist apparaîtra longtemps avant la fin du monde et que non seulement son règne ne sera pas le prodrome du jugement dernier, mais au contraire ne sera que le dernier effort de l'enfer pour s'opposer à l'établissement universel et pacifique du règne de J. C. dans le monde.

Depuis la Pentecôte, l'Église a péniblement lutté contre le Judaïsme, contre le Paganisme, contre le Mahométisme et contre les diverses hérésies; l'iniquité même a paru triompher un moment dans l'Antechrist et son prophète, mais à leur tour, ils ont été terrassés et anéantis. Les nations et enfin les Juifs se sont convertis, et l'Église règne pacifiquement dans le monde entier pendant mille ans, c'est-à-dire pendant de longs siècles. — Telle est l'opinion que nous allons nous efforcer d'établir sur de solides arguments.

Mais auparavant signalons trois erreurs à éviter.

La première est celle des millénaires qui croyaient à une résurrection anticipée des Saints et à leur règne avec J. C. humainement présent sur la terre; cette opinion est aujourd'hui unanimement regardée comme opposée à la foi catholique.

La deuxième est celle de quelques interprètes modernes qui ont cru à l'anéantissement complet du mal sur la terre, au rétablissement de la justice originelle, à l'immortalité rendue aux hommes et à l'éternelle perpétuité du genre humain après l'Antechrist et le jugement. Cette opinion n'est pas soutenable, étant contraire à toute la tradition et à l'Écriture.

La troisième enfin est celle du Franciscain Jean-Pierre d'Oliva, au treizième siècle, qui admettait après l'Antechrist un troisième âge du monde, ou règne du Saint-Esprit (1). Ubertini de Casale, Franciscain comme lui et son disciple, partagea sa manière de voir en cherchant à justifier son maître d'avoir reconnu dans la grande prostituée *l'Église Romaine* elle-même.

Observons cependant que si l'on entend par règne du Saint-Esprit l'avènement du règne pacifique et universel de J. C. et de l'Église catholique sur la terre, cette opinion devient rigoureusement orthodoxe, et nous l'avons faite nôtre.

Ces réserves étant faites, exposons maintenant notre thèse.

I. Le dragon, le prince des démons, et non pas tous les démons, est enchaîné pour de longs siècles, toutes les nations sont chrétiennes,

(1) Noël Alexandre, *Hist. eccl.*, XIII^e siècle.

l'Église règne pacifiquement, mais hélas, le mal et le péché n'ont pas pour cela disparu de la terre; il y aura, au contraire, toujours mélange de bons et de méchants, quoique les bons doivent largement prédominer durant cette période heureuse. Vers la fin des siècles, cependant, Satan sera de nouveau déchaîné pour un peu de temps; la foi s'amoindrira, la charité se refroidira, peut-être même à cause de la paix prolongée dont aura joui l'Église, et alors de grandes nations désignées sous les noms symboliques de Gog et Magog se révolteront contre elle; mais elles seront promptement châtiées par un déluge de feu, de sorte que l'Église, la cité sainte, triomphera encore.

Le jugement général sera proche alors et les hommes devront l'attendre de jour en jour; N. S. J. C. apparaîtra enfin tout à coup sur les nuées, avec l'instantanéité de la foudre, pour juger les vivants et les morts.

Mais présentons de suite les arguments sur lesquels nous fondons notre opinion; nous les tirons de l'Écriture et des difficultés scripturaires à peu près insolubles aux autres interprétations; nous répondons en même temps aux objections qu'on pourrait nous faire au nom de l'Écriture et de la tradition.

Et d'abord, le texte même de l'Apocalypse nous met en droit de l'interpréter comme nous l'avons fait.

Le premier verset de ce vingtième chapitre ne reprend pas, comme on l'interprète généralement, l'histoire de l'Église à l'origine; il fait suite, au contraire, aux chapitres précédents pour tout lecteur qui n'apporte pas dans sa lecture d'idées préconçues. Et en effet, qu'y lisons-nous? Un ange descend du ciel tenant en mains une chaîne pour lier le démon, et la clef de l'abîme pour l'y enfermer, après l'y avoir précipité.

Ce verset est évidemment mis en opposition avec le deuxième du neuvième chapitre où un autre ange avait ouvert l'abîme, d'où s'était échappée la nuée de sauterelles, puis le dragon.

Les chapitres ix à xx, 1, forment donc un ensemble qui comprend toute l'histoire de l'Antechrist, à savoir : sa préparation, son règne, sa chute et sa damnation.

Les commentateurs qui veulent faire apparaître l'Antechrist immédiatement avant le jugement ont dû nécessairement chercher et proposer d'autres interprétations de ces douze chapitres; les uns ont fixé la date de l'enchaînement de Satan et du commencement du règne de mille ans à la Pentecôte ou même à la mort du Sauveur. Mais alors le chapitre ix se trouverait avoir rapport à des temps

antérieurs au Messie; ce qui serait manifestement contraire à la parole de saint Jean lui-même annonçant une prophétie et non une histoire du passé; contraire aussi à son but qui est de nous préparer au deuxième avènement de J. C. Ces commentateurs n'ont admis aucune relation entre les chapitres ix et xx, ils n'y ont vu que deux visions exprimant : la première, la lutte de Satan avec l'Église, la seconde, la victoire toujours assurée de l'Église sur Satan.

D'autres commentateurs ont admis la relation des chapitres ix à xx, mais confondant les temps de l'Antechrist et de la fin du monde, ont fixé l'enchaînement de Satan et le commencement du règne de mille ans, tantôt à la conversion de Constantin, tantôt à la chute de l'Empire d'Occident, ou à l'avènement de Charlemagne, ou encore à la prise de Constantinople par les Turcs, etc. Ce sont là autant d'interprétations arbitraires de l'Écriture. Reste donc la solution que nous avons proposée, qui est tout indiquée par le texte même de l'Apocalypse.

On nous opposera la parole de saint Paul (II Thess., II, 8) : « Le Seigneur Jésus tuera le fils de perdition d'un souffle de sa bouche et le détruira par l'éclat de son avènement » (1)? Cette parole semble bien prouver la simultanéité de la chute de l'Antechrist et de l'apparition du Seigneur.

La réponse est simple. Saint Paul, en disant que le Seigneur Jésus terrassera le fils de perdition d'un souffle de sa bouche, exprime seulement la toute-puissance de Dieu en opposition avec l'extrême faiblesse de tous ses ennemis devant lui. Cette expression : « détruira d'un souffle son ennemi », est une métaphore; et la suite : « il le détruira par l'éclat de son avènement », ne signifie pas davantage que J. C. en personne apparaîtra glorieux sur les nuées pour le juger, lui et tous les hommes; mais qu'il le détruira, lui et son empire, par l'éclat de son avènement, c'est-à-dire par le triomphe de son Évangile sur toutes les hérésies, et par l'établissement de son Église sur toutes les nations.

L'apparition personnelle de N. S. J. C. pour confondre l'Antechrist est du reste en opposition avec les données certaines de la tradition, et nous allons le prouver tout de suite.

L'Église enseigne, en effet, que J. C. n'apparaîtra qu'au moment même de la Résurrection de tous les hommes, de sorte qu'il faudrait faire coïncider la confusion de l'Antechrist avec la résurrection des corps. Mais saint Paul enseigne que l'Antechrist ne se manifestera qu'a-

(1) « Quem (filium perditionis) Dominus Jesus interficiet spiritu oris sui et destruet illustratione adventus sui ».

près l'apostasie générale des nations (II Thess., II, 3) et que la nation juive se convertira la dernière de toutes (Rom. XI, 25). D'autre part, l'Apocalypse nous montre clairement la venue de l'Antechrist au milieu d'un monde divisé par le paganisme, par l'apostasie, par toutes sortes d'hérésies et en particulier par des peuples qui n'auront encore jamais voulu recevoir l'Évangile (IX, 20-21), tels que sont de nos jours ceux de l'Afrique et de la Chine, et à plus forte raison avant la conversion du peuple juif.

Il nous paraît donc ressortir de l'Écriture et de la tradition que non seulement les Juifs ne se convertiront pas avant le règne de l'Antechrist, mais au contraire qu'ils recevront l'Antechrist comme le Messie promis, entraîneront les nations dans leur fatale erreur et ne reconnaîtront leur véritable Sauveur qu'à la suite de la confusion, de la ruine et de la mort honteuse de leur faux Messie.

Tous les textes s'accordent alors facilement; les peuples chrétiens apostasient pour la plupart en tant que nations, l'Antechrist paraît, les séduit, eux et les Juifs, mais il est vaincu. Alors les peuples font pénitence, reçoivent l'Évangile et après eux les Juifs, de sorte que le monde entier se trouve enfin chrétien.

Mais lisons saint Paul : « Une partie des Juifs est tombée dans l'aveuglement jusqu'à ce que la plénitude des nations soit entrée dans l'Église; après quoi tout Israël sera sauvé, selon qu'il est écrit : « Il sortira de Sion un libérateur qui bannira l'impiété de Jacob » (Is., LIX, 20) (1).

Ainsi Israël, converti le dernier, aidera à maintenir la vraie religion dans le monde.

« Que si leur crime a été la richesse du monde et si leur diminution a été la richesse des Gentils, combien leur plénitude les enrichira-t-elle davantage (Rom., XI, 12) (2) !

« Car si leur réprobation a été l'occasion de la réconciliation du monde, que sera leur rappel sinon une vie nouvelle, et comme une résurrection d'entre les morts » (Rom., XI, 15) (3)? Et ici, remarquons-le bien, il ne s'agit pas de la résurrection générale, de l'avis des meilleurs commentateurs, mais d'un renouvellement de la vie chrétienne dans le monde par le fait de la conversion des Juifs. C'est dans le même sens que parle saint Paul dans cet autre passage : « Le-

(1) « Cœcitas ex parte contigit in Israël donec plenitudo gentium intraret. — Et sic, omnis Israël salvus fieret, sicut scriptum est : Veniet ex Sion qui eripiat et avertat impietatem a Jacob ».

(2) « Quod si delictum illorum divitiæ sunt mundi : et diminutio eorum divitiæ gentium, quanto magis plenitudo eorum ? »

(3) « Si enim amissio eorum reconciliatio est mundi, quæ assumptio nisi vita ex mortuis » ?

vez-vous, vous qui dormez, *sortez d'entre les morts* et le Christ vous illuminera » (Eph., v, 14).

Ce renouvellement sera l'unité de la foi : « Jusqu'à ce que nous parvenions tous à l'unité d'une même foi et d'une même connaissance du Fils de Dieu, à l'état d'un homme parfait, à la mesure de l'âge et de la plénitude du Christ en nous (Eph., iv, 13) (1).

En résumé, il ressort de la lecture impartiale de l'Apocalypse que tous les peuples ne seront pas, n'auront pas été chrétiens avant la venue de l'Antechrist, mais que tous, après sa chute, adoreront le Seigneur. (Suprà, xi, 15 et xx. — Voir aussi Isaïe, xi, 4, etc., et LXIII, 2 à 7).

On nous objectera que la vie de l'Église sur la terre sera toujours un combat et que les élus ne seront jamais que le petit nombre relativement à la masse de perdition, et qu'il y aura toujours des nations séparées ou non baptisées. Cette proposition ne nous paraît pas exacte.

Faudrait-il donc admettre qu'un monde aussi peu chrétien qu'a été le nôtre depuis les apôtres jusqu'à nos jours, s'abîmant dans l'apostasie générale à l'aurore de laquelle nous assistons a été l'œuvre achevée de la mort et de la résurrection du Sauveur, et que les prophéties ne sont pas accomplies à cause de la malice des hommes?

Nous n'ignorons pas comment les partisans de ce système quelque peu désolant d'une Église souvent persécutée, toujours humiliée et toujours en minorité sur la terre, se tirent de cette grosse difficulté.

Les prophéties, disent-ils, sont toutes conditionnelles et la malice humaine a été la cause de l'échec relatif de l'établissement de l'Église sur toutes les nations. — L'Évangile a été proposé à tous les peuples, non pas une fois, mais plusieurs fois; plusieurs l'ayant rejeté obstinément ont été abandonnés par Dieu à leur sens réprouvé.

A notre tour nous ferons une simple observation à cette réponse. Elle suppose les prophéties relatives à l'établissement du règne de Dieu dans le monde, conditionnelles, subordonnées par conséquent à notre libre arbitre, non seulement individuellement mais collectivement.

Or les prophéties conditionnelles, relatives aux nations, sont celles-là surtout qui les menacent de châtiments (Deut. iv, Dan. xxviii et III Reg., ix). Elles seront anéanties si elles ne font pénitence; et encore dans ce cas, la condition est-elle exprimée dans le texte. Tous les exégètes

(1) « Donec occurramus omnes in unitatem fidei et agnitionis Filii Dei in virum perfectum in mensuram aetatis plenitudinis Christi ».

sont d'accord sur ce point; car une opinion contraire serait grosse de conséquences fâcheuses pour la foi. Elle ne tendrait à rien moins qu'à fournir des armes aux adversaires de l'inspiration des Saintes Écritures et à retirer à la prophétie sa principale force, à savoir de démontrer l'infailible Prescience de Dieu et l'infailible Providence qui dispose les événements comme il lui plait, indépendamment et au-dessus de nos passions humaines, et qui sait au contraire faire servir notre malice à ses desseins alors qu'elle croirait les combattre et les annihiler.

Dieu a accumulé les miracles de sa miséricorde pour réaliser sa première promesse, à savoir l'Incarnation du Messie, et il s'est servi de la malice humaine, elle-même, pour opérer l'œuvre de la Rédemption. Et nous pourrions encore douter après cela qu'il ne sût tenir de même ses promesses formelles de l'universalité de son règne pacifique sur la terre à cause de la mauvaise volonté de plusieurs peuples à entrer dans le giron de l'Église?

Si les prophéties sont conditionnelles, elles prouvent encore, il est vrai, la justice de Dieu qui récompense le fidèle et punit le coupable; mais elles ne prouvent plus contre les incrédules sa Prescience ni sa Providence infinie. Une prophétie doit être absolue, chaque fois que la conditionnalité n'est pas exprimée.

Et à quel signe d'ailleurs l'exégète catholique reconnaîtrait-il la conditionnalité de l'une plutôt que de l'autre?

Pourquoi, par exemple, les prophéties qui concernent les peuples seraient-elles conditionnelles quand celles qui concernent le Messie ne le seraient pas? Le Christ se serait-il donc incarné en récompense de nos mérites? Hélas! confessons qu'il s'est incarné malgré notre malice et à cause de notre malice, afin de nous en délivrer gratuitement. — Or l'avénement de J. C., la prédication de l'Évangile, l'établissement de l'Église *sur tous les peuples*, la conversion finale des Juifs, sont des événements cent fois prophétisés dans l'Ancien et le Nouveau Testament; pourquoi établirions-nous entre eux une différence, et refuserions-nous à la Chine et à l'Afrique la conversion future que nous accordons tous aux Juifs? Est-ce bien ainsi qu'il faut entendre les Saintes Écritures et est-ce bien là le véritable sentiment de la tradition? nous ne le pensons pas.

Citons du reste, à l'appui de notre manière de voir, une belle page des conférences du R. P. Monsabré sur le nombre des élus.

« J'attends encore l'accomplissement des splendides prophéties qui promettent au Christ un règne universel, pacifique et incontesté. Il doit dominer de l'Orient au Couchant et jusqu'aux confins de la

terre (1). Il doit se faire connaître aux peuples qui n'ont jamais entendu parler de lui (2). Il doit voir entrer toutes les nations dans son héritage (3). Il doit recevoir les adorations de tous les rois et enrôler tous les peuples à son service (4). Il doit donner la paix à toute créature (5). Il doit enfin, selon sa propre parole, attirer tout à lui.

« Or, aucune de ces belles promesses ne s'est réalisée, jusqu'ici, de manière à satisfaire pleinement les espérances qu'elles nous donnent. Nous n'avons vu s'accomplir encore que les oracles qui nous annoncent des contradictions et des luttes. Le Christ, bien qu'il ait fait d'admirables conquêtes, n'a pas encore consommé sa victoire sur le monde, toujours en guerre contre la vérité et la loi évangéliques. L'Église, malgré la force expansive qui lui assure la catholicité, ne s'est pas encore établie, à poste fixe, chez tous les peuples sur lesquels planent des ombres de mort.

« Sans tomber dans l'erreur des millénaires qui rêvaient un règne visible du Christ sur la terre, ne nous est-il pas permis d'espérer que la Jérusalem spirituelle fondée par le Verbe incarné jouira, enfin, d'une paix chèrement achetée par vingt siècles de combats et de souffrances; qu'elle verra se lever la lumière et briller sur elle le grand jour de la gloire du Seigneur; que les nations et les rois voudront marcher dans sa lumière; que les peuples voleront vers elle comme des nuées légères, ou comme des colombes empressées de gagner leur gîte; que ses portes seront ouvertes la nuit et le jour, afin de laisser entrer les rois et l'élite des nations; que les nations qui ne voudront pas la recevoir périront et que les peuples qui refuseront de la reconnaître seront dévastés comme le désert; que ses ennemis convertis adoreront la trace de ses pas et l'appelleront la cité du Seigneur; et qu'on entendra Dieu lui dire : Je suis le Seigneur qui sauve, ton rédempteur. Que la paix soit sur toi et que la justice te gouverne. — Ton peuple sera un peuple de justes; ils hériteront à jamais de la terre. Voilà les rejetons que j'ai plantés; voilà l'œuvre de ma gloire (6).

(1) « Dominabitur a mari usque ad mare, et a flumine usque ad terminos orbis terrarum ». (Psalm. LXXI).

(2) « Quibus non est narratum de eo viderunt, et qui non audierunt contemplati sunt ». (Isaï., cap. LX, 15).

(3) « Postula a me et dabo tibi gentes hæreditatem tuam ». (Psalm. II).

(4) « Adorabunt eum omnes reges terræ : omnes gentes servient ei (Psalm. LXXI). Omnes gentes quæcumque fecisti venient, et adorabunt coram te, Domine, et glorificabunt nomen tuum ». (Psalm. LXXXV).

(5) « Multiplicabitur ejus imperium et pacis non erit finis. ». (Isaï., cap IX, 7).

(6) « Surge, illuminare, Jerusalem; quia venit lumen tuum, et gloria Domini super te orta est... Et ambulabunt gentes in lumine tuo, et reges in splendore ortus tui... Qui sunt isti,

« Lorsque ces oracles de ces saints livres seront accomplis, il n'y aura plus, selon la parole du Christ, qu'un bercaïl et un pasteur (1). Et pour peu que cela dure quelque milliers d'années, il me semble que Dieu aura le temps de compenser par une surabondante moisson d'élus, les ravages du péché et les conquêtes de l'enfer » (2).

Les faits nous obligent à reconnaître que plusieurs des prophéties ne sont pas encore accomplies, mais de la véracité de celles qui sont réalisées nous devons conclure à la véracité des autres et non à leur conditionalité. — Tous les peuples ont entendu la parole évangélique de la bouche de quelques missionnaires, il faut cependant bien avouer que l'immense majorité de ces peuples n'a encore jamais connu le vrai Dieu ni son fils N. S. J. C.; qu'ils doivent tous, en tant que nations, entrer dans l'Eglise et après eux tous, les Juifs. — Saint Paul l'affirme; nous ne pouvons donc pas en douter. Et précisément la parole même de N. S. J. C. (Matth. xxiv, 14) nous prévient que l'abomination de la désolation, c'est-à-dire le règne de l'Antechrist, se produira quand l'Evangile aura été annoncé à toute la terre. — Cette condition a été remplie plusieurs fois et en particulier dans notre siècle. — Alors, dit N. S., se fera la consommation, c'est-à-dire, non pas la fin du monde, mais la conversion générale de toutes les nations, leur consommation dans l'unité de la foi et du baptême.

Nombre de prophéties, dont nous voulons citer quelques-unes, nous annoncent formellement le règne universel de l'Eglise.

Rappelons d'abord celles qui sont rapportées dans la citation faite du R. P. Monsabré (Is.; LXXI, 8; LII, 15; II, 8; LXXI, 11-17; LXXXV, 9; IX, 7).

Et continuons les citations sans prétendre les donner toutes, car la Bible en est pour ainsi dire remplie.

Is., LV, 5 : Les nations qui ne vous connaissaient pas accourront à vous (3).

Jér., III, 17 : Toutes les nations seront réunies autour de Jérusalem (4).

(A suivre).

GALLOIS.

qui ut nubes volant, et quasi columbæ ad fenestras suas?... Et aperientur portæ tuæ jugiter : ne ac nocte non claudentur, ut afferatur ad te fortitudo gentium, et reges earum adducantur. Gens enim et regnum, quod non servierit tibi, peribit : et gentes solitudine vastabuntur... Et adorabunt vestigia pedum tuorum omnes qui detrahabant tibi, et vocabunt te civitatem Domini. Ego Dominus salvans te et Redemptor tuus... et ponam visitationem tuam pacem, et præpositos tuos justitiam... Populus autem tuus omnes justi in perpetuum hæreditabunt terram, germen plantationis meæ, et opus manus meæ ad glorificandum ». (Isaï., LX, 1-21).

(1) « Et fiet unum ovile, et unus pastor, ». (Joan. x, 16).

(2) « R. P. Monsabré, *Dogme cath.*, Carême 1889.

(3) « Gentes quæ te non cognoverunt ad te current ».

(4) « Congregabuntur ad eam (Jerusalem) omnes gentes ».

LA VULGATE HIÉRONYMIENNE

D'APRÈS UN LIVRE NOUVEAU.

L'histoire de la Vulgate est un de ces vastes sujets qui offrent comme un raccourci de l'histoire même de l'Église catholique. Kaulen, dans un livre aujourd'hui vieilli sans avoir cessé d'être utile, car il n'a pas encore été remplacé, Kaulen a tracé les grandes lignes de cette histoire. Elle comporte d'abord une sorte de préhistoire de la Vulgate : c'est l'histoire de la chrétienté latine dans sa littérature et dans sa liturgie, du second siècle au quatrième : alors apparaissent ces versions diverses de la Bible, dont les citations des Pères, dont quelques manuscrits permettent de reconstituer la physionomie et la filiation : versions désignées encore à l'époque où Kaulen écrivait sa *Geschichte der Vulgata* (1868) sous le nom impropre « d'Itala », et que l'on désigne aujourd'hui plus justement sous le terme de bible antéhiéronymienne, si bien que l'apparition de la Vulgate est la date capitale et comme l'hégire de cette histoire littéraire. Il y a l'origine de la Vulgate elle-même : l'œuvre de Jérôme, les circonstances où elle se produit, la méthode qu'y applique l'auteur, les oppositions qu'elle suscite : récit fait bien des fois, mais qui est bien loin d'être définitif, car un philologue consommé ne serait pas de trop pour le renouveler, et une édition critique du texte hiéronymien serait indispensable pour l'entreprendre. Il y a l'histoire de la propagation de la Vulgate, histoire obscure encore des luttes que le texte hiéronymien a dû soutenir pour vaincre de lui-même, par sa seule vertu l'opposition que l'usage des vieux textes, usage tenace s'il en fut, usage enraciné dans la liturgie, a dû lui faire ; car enfin, romaine de naissance, la Vulgate a conquis la catholicité latine sans Rome et a dû conquérir Rome elle-même. Puis, cette pénétration lente une fois accomplie, l'époque du triomphe éclatant et incontesté arrive : nous ne sommes plus au temps de Cassiodore ou du pape Hilaire, nous sommes au temps de Charlemagne : la Vulgate d'hiéronymienne est devenue impériale. Et son histoire ne finira pas là. Avec le moyen

âge viendront les *Correctoria* et ces premiers essais qui aboutiront à Roger Bacon « devinant seul au milieu du moyen âge les règles de la critique et les appliquant avec fermeté ». Puis l'imprimerie, et, à l'instigation du concile de Trente, la Vulgate « authentique » de Sixte-Quint. Longue histoire, curieuse et variée comme le cours de quelque fleuve que l'on remonterait jusque dans les régions les plus hautes de la tradition.

C'est à cette grande histoire que M. Berger apporte sa contribution (1) par un livre d'une étendue considérable, d'une méthode prudente, d'une érudition que les infiniment petits n'effraient pas et qui même semble volontiers s'y complaire, d'un soin minutieux en même temps que d'une ordonnance large assez pour que le lecteur ne soit ni effrayé ni perdu au milieu de cette prodigieuse accumulation d'observations, — un livre tout pénétré de la patience sagace de M. Léopold Delisle, à qui il est dédié.

*
* *

Le sujet du livre de M. Berger est moins une histoire de la Vulgate aux premiers siècles du moyen âge, qu'une histoire de la tradition paléographique de la Vulgate : le sujet se trouve par là circonscrit, il se trouve aussi ramené à ses éléments les plus réels. Cette histoire commence au moment où apparaissent les plus anciens manuscrits, elle se poursuivra de manuscrits en manuscrits jusqu'à la disparition des grandes écoles calligraphiques carolingiennes.

Peut-être y a-t-il quelque exagération à dire, comme le fait l'auteur, que « l'histoire de la Vulgate, dans les premiers siècles de son existence, nous est presque entièrement cachée ». La correspondance de saint Jérôme, les préfaces qu'il a écrites pour la plupart des livres de la Bible, nous édifient assez largement sur la composition de la Vulgate. Il est vrai cependant que l'étude comparée des textes pour cette époque ancienne est plus délicate qu'aucune autre : si la Vulgate hiéronymienne, traduction de l'hébreu, diffère profondément des anciens textes latins, traductions des Septante, cette différence disparaît dès qu'il s'agit du Nouveau Testament, dans lequel saint Jérôme a maintenu tout ce qu'il pouvait des textes anciens, et des deutérocanoniques de l'Ancien Testament où saint Jérôme s'est borné à retoucher très rapidement les versions anciennes. Ces textes latins

(1) S. Berger, *Histoire de la Vulgate pendant les premiers siècles du moyen âge*. Paris, 1893. Mémoire couronné par l'Institut (Académie des inscriptions et belles-lettres).

anciens sont encore insuffisamment connus, et, si nous mettons à part le Nouveau Testament, leur classification est à peine ébauchée. Mais ce sont là autant de travaux qui se poursuivent de toute part : la publication des *Old latin biblical texts* a ouvert la voie où l'Académie de Munich s'engage en ce moment même. La lumière se fait tous les jours davantage. Cette histoire ancienne n'est donc ni entièrement cachée ni destinée à demeurer un mystère pour la critique.

Peut-être encore est-ce faire, avec M. Berger, quelque injustice à Cassiodore que de rabaisser la valeur des informations qu'il nous fournit. La première partie du *De institutione divinarum litterarum* est consacrée à la description des manuscrits de la Bible que le grand homme d'État, retiré dans son monastère de Squillace, avait fait copier par les libraires de son couvent. Ce sont là des éléments d'un haut prix. Et sans doute si la découverte de M. de Rossi nous avait à tort fait espérer que le *Codex Amiatinus* représentait un texte très voisin de celui de Cassodore (1), ce n'est pas, croyons-nous, une raison tout à fait suffisante pour dire que « les chapitres de l'*Institutio* nous apportent, encore aujourd'hui, plus de difficultés que de lumières », que « cette incertitude s'augmente encore si nous abordons l'étude des parties accessoires de la Bible, en particulier des sommaires qui sont en tête des livres saints et dont Cassiodore a composé plusieurs », et qu'enfin « tout est incertitude dans l'histoire ancienne de la Vulgate ». Dans ces diverses appréciations la méthode même de M. Berger, méthode scrupuleuse et exigeante, l'a rendu certainement injuste pour l'histoire ancienne de la Vulgate et pour les procédés qu'on y peut appliquer, et qui sont en réalité ceux-là mêmes qu'on a appliqués à l'étude de l'histoire la plus ancienne du texte grec du Nouveau Testament, avec quel succès M. Berger l'a proclamé mainte fois.

Passons vite sur ces critiques préliminaires (2), pour entrer dans l'œuvre vive.

*
* *

Quand la Vulgate hiéronymienne a-t-elle pénétré en Gaule? On ne saurait le dire. La version hiéronymienne a pris insensiblement

(1) Voyez notre article *Amiatinus* du *Dictionnaire de la Bible* de M. Vigouroux.

(2) Quelque exagération aussi, nous semble-t-il, dans le passage consacré aux altérations dogmatiques de la Bible (p. 8). La fameuse lacune du IV^e livre d'Esdras, dont M. Berger sait bien qu'il n'a rien à voir avec « la foi en l'infailibilité des Écritures », peut s'expliquer par une raison purement accidentelle, sans incriminer « la petite foi » des copistes.

place à côté des versions antérieures, par des étapes difficiles à déterminer. Une édition critique des sermons de saint Césaire serait indispensable : elle se prépare dans une laborieuse communauté de Belgique, nous le savons, mais elle n'est encore qu'annoncée. Saint Avit, de Vienne, cite les prophètes d'après la Vulgate ; les Rois et Job d'après l'ancien texte ; le Pentateuque et les Proverbes alternativement d'après l'une et l'autre version. On ne trouve pas dans saint Avit une seule citation du Nouveau Testament qui soit de la Vulgate. Grégoire de Tours est loin d'avoir cité tous les livres de la Bible. Cependant on constate qu'il cite les Prophètes et les Rois d'après la Vulgate, Job et les Proverbes d'après un ancien texte, mais aucune citation du Nouveau Testament n'appartient à la Vulgate ou n'en dérive. Il semble ainsi qu'en Gaule, du commencement à la fin du sixième siècle, la Bible circulant encore par volumes isolés, quelques livres de l'Ancien Testament de saint Jérôme étaient seuls en usage, et que le reste de la Bible et particulièrement le Nouveau Testament en était encore aux textes anciens.

Quels étaient ces textes ?

Pour le Nouveau Testament, ils sont de trois espèces. Les plus anciens sont les textes « africains », ceux-là qui sont d'accord avec les citations de saint Cyprien, tel le *Codex Bobiensis*. Puis viennent les textes « européens », qui ont été en cours au quatrième siècle dans l'ouest de l'Europe et spécialement dans l'Italie du Nord, tels le *Veronensis* (en première ligne), le *Vercellensis*, le *Colbertinus*, etc. Enfin les textes « italiens », ceux que saint Augustin désigne du nom d'« Itala », et qui sont d'accord en général avec les citations de saint Augustin : ces textes « italiens » semblent être des textes « européens » retouchés, tel le *Brixianus*. Ce sont les textes « italiens » qui ont servi de base à la revision hiéronymienne des Évangiles. Le même classement paraît pouvoir s'appliquer au reste du Nouveau Testament. Le palimpseste de Fleury nous a conservé un texte « africain » des Actes et de l'Apocalypse ; le *Codex gigas* un texte « européen » des mêmes livres ; l'« Ambrosiaster » un texte « italien » des Épîtres paulines : le « Speculum » du pseudo-Augustin, un texte des Épîtres catholiques, « italien par son origine, africain par adoption ». Les textes de l'Ancien Testament n'ont jamais été classés. M. Berger signale, pour le Pentateuque, les Rois, les Prophètes, un groupe de textes qui « semblent former famille » : ils sont traduits sur une recension de basse époque du texte grec, celle de Lucien d'Antioche : peut-être correspondent-ils en quelque mesure aux textes « italiens des Évangiles ». M. Berger signale éga-

lement un autre groupe, celui-ci « antérieur à saint Cyprien », mais sur lequel il ne donne pas de détails. On ne parle pas de textes « européens ». Ces textes « italiens » de l'Ancien Testament, comme ceux du Nouveau, sont d'accord avec les citations, non seulement de saint Augustin, mais tout particulièrement de saint Ambroise. Ce que saint Augustin appelait « Itala » était la chose de l'Italie, et l'Italie désignait, à la fin du quatrième siècle, seulement le diocèse politique d'Italie, Vérone, Aquilée, Brescia, Ravenne et Milan. Les textes « italiens » appartenaient à ces Églises.

La Gaule, au quatrième siècle, a pratiqué les textes « européens » : saint Hilaire de Poitiers est un de leurs principaux répondants. Point de trace de textes « africains » (1). Puis les textes « italiens » n'ont pas tardé à faire concurrence aux textes européens. Ces deux textes se partageaient encore, au cinquième siècle, avec la Vulgate hiéronymienne, la clientèle de la Gaule (2). Le royaume des Francs, terre ouverte à toutes les importations, était « un pays de textes mêlés et sans caractère propre ». Il en était tout autrement de l'Espagne et de l'Irlande.

*
**

L'œuvre tout récemment retrouvée de Priscillien d'Avila nous montre, régnant en Espagne avant l'époque de saint Jérôme, un texte dont la trace certaine apparaît dans les exemplaires espagnols de la Vulgate hiéronymienne, et ce texte présente tous les caractères des textes « italiens » : il semble former la transition entre ces textes du quatrième siècle et le texte « africain de basse époque » répandu au cinquième siècle dans le royaume des Vandales.

(1) « Il devait en être ainsi, écrit M. Berger, et cette remarque confirme absolument ce que nous croyons savoir touchant la date récente des églises des Gaules : *Serius trans Alpes religione suscepta* (Sulpice Sévère, *Chron.*, II, 32). Dans notre pays, peu de provinces, sans doute, ont connu l'Évangile au temps où les anciens textes « africains » étaient encore en usage, et les colonies d'étrangers, qui avaient apporté l'Évangile au second siècle sur les bords du Rhône, parlaient le grec. En dehors de Lyon, de Vienne et d'Arles, peu de diocèses, dans les Gaules, font la preuve d'une organisation antérieure au commencement du quatrième siècle. » (Page 6-7).

(2) Le manuscrit (huitième siècle) de l'évangile de saint Jean enfermé jadis dans la châsse de Chartres, et dont le texte inégal, en partie « européen » ou « italien », en partie hiéronymien, est classé par M. Berger parmi les manuscrits présentant des traces de l'influence soit irlandaise, soit espagnole (*op. cit.*, p. 89-90), serait plus justement donné comme un spécimen de la Bible franque du sixième siècle. On en peut dire autant du Ms 3 d'Autun (huitième siècle), du manuscrit de Notre-Dame de Paris, B. N. 17226 (septième siècle), du manuscrit de Saint-Denis, B. N. 256 (septième siècle). (Berger, *op. cit.*, p. 90 et suiv.)

M. Berger établit une série de manuscrits de la Vulgate espagnole (1), qui ensemble paraissent dériver du texte du *Codex Toletanus* : ce manuscrit lui-même, — aujourd'hui à Madrid et célèbre depuis que le chapitre de Tolède, en 1588, en envoya une collation au cardinal Carafa pour l'édition sixtine de la Vulgate, — ce manuscrit nous ramène à Séville, ayant été donné à cette église vers la fin du dixième siècle; c'est dire qu'il nous ramène au centre de la civilisation romaine en Espagne. La plupart des manuscrits espagnols qui dérivent du texte du *Toletanus* appartiennent au royaume de Léon, le centre de la résistance aux Arabes. Ce texte léonais de la Vulgate est proprement le texte du royaume des Visigoths. Et ce texte visigoth est un texte où l'ancienne Bible du temps de Priscillien fusionne avec la Bible hiéronymienne : il est l'ancienne Bible des Églises d'Espagne corrigée sur la Vulgate. Détail bien curieux, dans tous les manuscrits léonais, on trouve en tête des Épîtres paulines une série de canons qui portent le nom de Priscillien, sorte de résumé de la théologie de saint Paul, œuvre authentique de Priscillien retouchée par un certain Peregrinus (2). Ce même nom de Peregrinus se retrouve dans la préface que portent les Proverbes dans plusieurs manuscrits léonais et dans le *Toletanus*. Ce Peregrinus, éditeur probable d'une partie au moins du texte visigoth de la Vulgate, serait le pseudonyme de Bacharius, selon une conjecture ingénieuse de M. Schepss, l'éditeur de Priscillien, acceptée par M. Berger. La recension espagnole de la Bible aurait ainsi pour auteur un auteur du cinquième siècle.

Le texte préhiéronymien de la Bible irlandaise et bretonne, représenté pour les Évangiles par le *Codex Usserianus* (septième siècle), est un texte « européen » dans une recension particulière et certainement irlandaise. C'est au sixième siècle que la Vulgate hiéronymienne apparaît en Bretagne pour n'en plus sortir : dès 560 environ, elle y a pénétré assez profondément pour remplacer, chez saint Gildas, l'ancienne version dans quelques livres et pour la pénétrer dans d'autres d'abondantes altérations. En avançant dans le septième siècle et le huitième, en Écosse comme en Irlande, chez Cumman et Adamnan comme dans les textes du droit canonique irlandais, on

(1) Palimpseste de la cathédrale de Léon, septième siècle; Pentateuque Ashburnham ou Pentateuque à peintures de Saint-Gatien de Tours, septième-huitième siècle; *Codex Toletanus*, huitième siècle; *Codex cavensis*, huitième-neuvième siècle; seconde Bible d'Alcala, neuvième-dixième siècle; Bible de San-Millan, dixième siècle; Bible de la cathédrale de Léon, an. 920; *Codex gothicus Legionensis*, an 960; première Bible d'Alcala, neuvième-dixième siècle, etc.

(2) De même dans des manuscrits de la Bible irlandaise, comme le Book of Armagh, les Épîtres paulines sont précédées de préfaces attribuées à Pélage. (Berger, *op. cit.*, p. 32-33).

voit la Vulgate progresser, évinçant l'ancienne version. Et les progrès de la Vulgate suivent pas à pas les progrès de l'Église romaine dans les pays celtiques. Mais ce serait une erreur de croire que la Vulgate ait conquis les îles Britanniques sans s'altérer au contact de la Bible indigène : les textes qui se réclament du nom de saint Augustin sont de beaux textes hiéronymiens et des textes très anciens, mais ce sont déjà des textes saxons, des Vulgates remplies d'interpolations irlandaises. Et même après Augustin, avec Théodore et Wilfrid, la Vulgate, copiée à Canterbury, à York ou à Wearmouth, sur des manuscrits rapportés de Rome par les pèlerins anglo-saxons, ne laisse pas de prendre une couleur locale. Le *Codex Amiatinus*, donné par Ceolfrid, en 716, à la basilique de Saint-Pierre de Rome, mais copié sur un manuscrit rapporté de Rome par Ceolfrid, n'est sûrement pas identique au manuscrit qui lui a servi de modèle : certains de ses sommaires ne se retrouvent dans aucun autre manuscrit, d'autres ne se rencontrent que dans des manuscrits northumbriens, le texte lui-même est apparenté à celui des manuscrits anglo-saxons, et tel fragment deutérocanonique s'y est glissé tout entier d'après une version ancienne.

Le succès des éditions irlandaises de la Vulgate devait être singulièrement étendu. « Aucun peuple, en effet, n'a jamais été plus voyageur ni plus noblement inspiré de l'ardeur missionnaire : les Bretons et les Scots ont apporté à une grande partie de l'Occident la civilisation et le christianisme... et, pour ne pas rappeler le nom de saint Boniface, toute la frontière de l'empire des Francs, des bords de la Moselle jusqu'au delà des Alpes, a été remplie des colonies d'Iona et de Bangor. Il est donc naturel que nous trouvions, autour des États des Mérovingiens, comme une ceinture de manuscrits irlandais et de textes bibliques de famille irlandaise ». Et en réalité l'on rencontre le pur texte irlandais dans des manuscrits de la Vulgate hiéronymienne provenant de Tours, d'Angers, du Mans, d'Epternach, de Wurzburg, de Saint-Gall, de Reichenau, de Bobbio (1). Les manuscrits irlandais dessinent la frontière extérieure du royaume des Francs.

Ils la franchissent aussi, concurremment avec les manuscrits espagnols. M. Berger a écrit sur cette invasion un chapitre singulièrement instructif et neuf, énumérant les manuscrits d'origine fran-

(1) Manuscrit de Saint-Gatien (huitième siècle); manuscrit de Marmoutier (neuvième siècle); manuscrit de Tours (neuvième siècle); *Codex Bigotianus* (huitième siècle); *Codex Ep-ternacensis* (huitième siècle); *Codex Ambrosianus* I, 61 (huitième siècle), etc.

caise de la Vulgate et du texte antérieur aux revisions de l'époque carolingienne, et analysant ce que ces anciens textes français doivent aux Espagnols et aux Irlandais. C'est proprement l'histoire de la pénétration de la France par les textes espagnols et irlandais. La vallée du Rhône est le chemin naturel qui conduit de la côte orientale d'Espagne au centre de la France : voici à Lyon, voici à Vienne, voici à Carcassonne, des textes étroitement apparentés aux textes espagnols. Voici, venant d'une abbaye encore indéterminée, probablement de la province de Lyon, le précieux *sangermanensis* 15, avec un texte qui vient en partie tout droit de l'Espagne, alors que dans les Évangiles l'influence irlandaise est certaine. D'autre part, voici à Saint-Martial de Limoges des traces de l'influence espagnole, autant à Tours, plus encore à Fleury-sur-Loire. Voici à Paris des manuscrits présentant, au contraire, un mélange de leçons espagnoles et irlandaises. A Saint-Riquier, l'influence espagnole est plus sensible. Elle l'est moins à Corbie... La Vulgate qui circule en France au huitième siècle, c'est la conclusion à tirer de ces constatations, est en somme un texte mêlé et mal fixé, mais sur lequel l'influence de la recension espagnole a été prépondérante (1).

Cette influence va atteindre son apogée avec Théodulfe.

*
* *

Théodulfe, évêque d'Orléans, était visigoth d'origine, comme son nom l'indique : il se qualifie lui-même de « Gétule » et parle de Prudence comme de son compatriote. Mais l'Espagne, la Gothie, s'étendait jusqu'au Rhône : Théodulfe peut être né à Carcassonne sans être pour cela moins espagnol. Les invasions sarrasines en Septimanie sont nombreuses dans les dernières années du huitième siècle : de 791 à 797, on en compte quatre : Théodulfe, chassé de sa patrie par d'immenses désastres (*immensis cladibus exul*), est vraisemblablement un exilé qui a fui devant les Arabes. Il fut fait évêque d'Orléans peu avant 798, abbé de Fleury en 798. Tombé en disgrâce auprès de Louis le Débonnaire en 817 ou 818, il mourut en 821 environ, après trois ans de captivité passés dans les murs d'Angers. C'est donc avant 818 et après 798, qu'il convient de placer les travaux bibliques de

(1) Berger, *op. cit.*, p. 61-111. Nous ne pouvons que signaler les observations très intéressantes de l'auteur sur la famille languedocienne des manuscrits de la Vulgate (p. 72-82), comme aussi les pages qu'il a consacrées aux manuscrits de Saint-Gall et de l'Italie du Nord. (p. 113-144).

l'évêque d'Orléans. « Quoique Théodulfe fût en un haut crédit auprès de Charlemagne, et qu'il fût même en situation de faire échec à l'autorité d'Alcuin, ... il n'était pas dans les traditions de la cour. Il n'avait pas été élevé à l'école palatine, et il ne paraît pas y avoir enseigné; seul parmi les poètes et les écrivains qui entouraient l'empereur, il ne s'était pas orné du nom de quelque auteur de l'antiquité. Il était resté goth au milieu des Franks. Cette indépendance d'esprit, d'éducation et de caractère, nous explique en quelle manière la bible de Théodulfe diffère de celle d'Alcuin. La première sera un retour à la vieille érudition espagnole, la deuxième, la création de l'école réformatrice de Charlemagne (1) ».

L'étude des bibles de Théodulfe, inaugurée par M. Delisle, aura été certainement poussée par M. Berger au point définitif, et le chapitre qu'il leur consacre est, sinon le plus neuf, du moins le plus achevé de son livre. Ces bibles sont au nombre de deux, l'une à la Bibliothèque Nationale, *Codex Memmianus* ou ms. de Mesmes, l'autre au trésor de la cathédrale du Puy, deux manuscrits si exactement pareils l'un à l'autre que certaines pages pourraient, au jugement de M. Delisle, se comparer à des épreuves tirées sur une même planche typographique. « L'écriture de l'un et de l'autre est le chef-d'œuvre de la calligraphie du commencement du neuvième siècle. Rien ne dépasse, comme finesse et comme élégance, cette gracieuse minuscule écrite, en plus de soixante feuillets de l'un comme de l'autre manuscrit, sur parchemin pourpré, en des traits déliés d'argent rehaussés d'or... Ces deux manuscrits sont au nombre des plus beaux qu'on ait jamais exécutés ». — Le premier coup d'œil jeté sur le *Memmianus* révèle une bible de type espagnol : l'ordre même où sont rangés les Livres saints reproduit à peu près exactement l'ordre du *Codex Toletanus*, et avec une parfaite exactitude celui de la deuxième bible d'Alcala. Certains sommaires paraissent empruntés à des manuscrits espagnols, mais d'autres, il est vrai, ne se rencontrent nulle part ailleurs sinon dans le *Codex Amiatinus*, c'est-à-dire dans un manuscrit anglo-saxon. En tête des Épîtres paulines figurent les canons de Priscillien-Peregrinus, caractéristique des bibles de Léon. Mais si le *Memmianus* est espagnol dans sa disposition extérieure, son texte est trop inégal pour permettre de croire qu'il ait été copié sur un original unique. « Les livres des Rois, les Épîtres de saint Paul, les Actes et les Épîtres catholiques en sont les seules parties dont le texte puisse être dit espagnol, et dans presque tous ces

(1) Berger, *op. cit.*, p. 148. A la ligne 30 de la page 146, la date de 708 est sûrement une faute typographique.

livres le texte espagnol n'est arrivé à Théodulfe que par le Languedoc. Le texte des Évangiles est irlandais ou plutôt anglo-saxon, et tel qu'on le copiait généralement au nord de la Loire, entre le huitième et le neuvième siècle. La bible de Théodulfe, dans son texte primitif, est donc une bible mêlée, comme devait être un manuscrit copié, vers le commencement du neuvième siècle, sur la frontière entre les pays du Nord et ceux du Midi, par un prélat né en Septimanie, terre gothique ». — Nous disons « dans son texte primitif », car le *Memmianus* a des corrections et des variantes en marge, d'une seconde main, lesquelles, sans être de la main même de Théodulfe, représentent cependant, avec la disposition générale du manuscrit, la part de l'évêque d'Orléans dans l'établissement de sa bible. Ces corrections et ces variantes ne procèdent non plus d'un original unique : les sources où elles sont puisées varient selon les divers livres de la Bible. Mais on peut dire que les principales ont été, pour l'Ancien Testament, un texte alcuinien, pour toute la bible, des textes espagnols. — Quant à la bible du Puy, dont M. Delisle affirmait seulement qu'elle avait été copiée sur le *Memmianus*, ou sur un manuscrit très voisin de celui-ci, M. Berger tient que, à quelques variantes inexplicées près, elle est une copie directe du *Memmianus*, et celui-ci semble être l'original établi sous les yeux même de Théodulfe et conformément à sa direction. — Mais l'œuvre de Théodulfe a peu marqué dans la librairie biblique. Au cours du neuvième siècle, à Fleury, le texte de Théodulfe est le texte reçu ; déjà, cependant, l'ordre de sa bible est rompu. On signale quelques copies directes ou interpolées du *Memmianus*. On signale quelques reproductions des canons de Peregrinus, élément caractéristique des bibles théodulfiennes, dans des bibles non théodulfiennes. C'est là tout. On peut dire que la bible de Théodulfe a été une œuvre stérile.

Œuvre de curieux et presque de savant, les Livres saints s'y trouvaient rangés dans l'ordre de la Bible hébraïque, les textes poétiques écrits comme des vers selon les règles du parallélisme : tout cela tradition espagnole. En marge, Théodulfe introduisait les variantes notables, exponctuait les interpolations du texte courant et rétablissait en quelques endroits un texte excellent : tout cela travail personnel. Mais ce travail critique était inégal, soit faute de bons manuscrits, soit lassitude du correcteur. Puis la reproduction en devait être malaisée, puisqu'en réalité Théodulfe n'a pu faire copier exactement sa bible sous ses yeux. Ce rudiment d'appareil critique ne pouvait que contribuer, par la négligence ou l'inintelligence des copistes, à la corruption du texte. L'initiative de Théodulfe comprenant, ainsi que dit

M. Berger, que tout n'est pas inutile pour la science dans les textes mêmes que nous repoussons, a, par sa méthode, devancé peut-être et très singulièrement son temps; mais par l'usage qu'elle a fait des textes espagnols, elle a constitué un retour à un texte vieilli plus que d'autres. L'évêque d'Orléans n'était pas un frank, c'était un visigoth arriéré dans les traditions du clergé espagnol (1).

*
* *

Au contraire de l'œuvre toute privée de Théodulfe, l'œuvre d'Alcuin fut l'œuvre quasi officielle du règne de Charlemagne. On le sait, en effet, la pensée du roi des Franks était de voir dans les églises de son royaume des livres correctement copiés : l'unité qu'il avait réalisée dans la liturgie, pour le chant, pour le sacramentaire, pour le lectionnaire, il entendait la réaliser dans le texte biblique : les solécismes et les variantes des manuscrits de la Bible blessaient le sens que le prince avait de l'orthodoxe unité. La légende le représente ne faisant plus, dans ses dernières années, que corriger des livres, et travaillant, le dernier jour de sa vie, à corriger avec des « Grecs et des Syriens » le texte des Évangiles : légende, mais légende ancienne, puisqu'elle est rapportée par un auteur qui écrivait en 835, et légende qui atteste quelle impression avait faite à ses contemporains le zèle de l'empereur pour la pureté des livres d'Église ! Uniformité et correction, ces deux mots résument le programme que Charlemagne a poursuivi quand il a commandé à Paul Diacre son lectionnaire : ils résument aussi le programme qu'il a, pour l'établissement de la Bible, inspiré à Alcuin. Nous ignorons à quelle époque exactement Charlemagne a demandé à Alcuin d'entreprendre la correction du texte biblique, mais nous savons quand Alcuin a commencé d'y travailler. Dans une lettre, datée de la fin de 796 ou du commencement de 797, adressée au roi des Franks pour lui annoncer l'ouverture de l'école de Saint-Martin, Alcuin lui demande en même temps les moyens de faire venir d'York, sa patrie, les livres qu'il y a laissés, et parmi ces livres, dont la plupart sont un legs de son maître, Aelberthus, archevêque d'York, se rencontrent plusieurs bibles. Par ailleurs, les poèmes d'Alcuin nous font connaître quatre bibles exécutées sous ses yeux et qui toutes paraissent remonter aux environs de 799-801. A la Noël de 801, Alcuin présente à l'empereur une bible sortie de son atelier de Tours, et nous avons l'épître dédicatoire où Alcuin

(1) Berger, *op. cit.*, p. 145-184.

parle des saints Livres *in unius clarissimi corporis sanctitatem conexos atque diligenter emendatos*. C'est donc postérieurement à 797, antérieurement à la fin de 801, qu'il convient de placer la correction de la Bible par Alcuin.

Quelques manuscrits se réclament de la librairie alcuinienne, manuscrits du plus grand luxe et monuments admirables de l'art carolingien. Le fameux *Codex Vallicellianus*, propriété de la bibliothèque de la Chiesa Nuova ou de l'Oratoire, à Rome, où il est bien dommage que M. Berger n'ait pas pu l'étudier directement; l'octateuque de Tours, conservé dès le moyen âge à Saint-Martin de Tours; la bible de la bibliothèque royale de Bamberg, jadis à la cathédrale de cette ville; la bible de la bibliothèque cantonale de Zurich, jadis au trésor de l'église collégiale ou Grossmünster de Zurich fondée (dit-on) par Charlemagne; la bible de la bibliothèque de la ville de Berne, de provenance indécise, peut-être d'un abbaye du nord de la France; la bible de Grandval, aujourd'hui au British Muséum, jadis à l'abbaye bénédictine de Moûtiers-Grandval dans le Jura, et qui fournit à M. Berger l'occasion de s'égayer un peu cruellement et un peu longuement aux dépens d'un malheureux brocanteur-paléographe de Bâle; la bible du chapitre de Cologne;... la bible de Glanfeuil, aujourd'hui à la Bibliothèque Nationale; enfin, dans la même collection, notre splendide première bible de Charles le Chauve, donnée à Colbert en 1675 par les chanoines de Metz, après avoir appartenu tout le moyen âge à leur chapitre, qui la tenait du comte Vivien, abbé laïque de Saint-Martin de 845 à 851 (1).

L'étude textuelle comparée de ces différents manuscrits, étude inaugurée par M. Corssen dont M. Berger accepte le système en l'étendant des Évangiles à toute la Bible, cette étude nous met en présence d'une véritable édition nouvelle de la Bible : nous avons là l'édition alcuinienne, et l'on peut dire que ces manuscrits, sortis entre 801 et 850 de l'atelier de Tours, représentent ensemble l'œuvre critique de l'illustre abbé de Saint-Martin. Mais ces cinquante ans de copie ne vont pas sans un travail incessant de correction, d'altération aussi : tous les changements volontaires ou accidentels au texte alcuinien ont été des corruptions, que l'on peut suivre comme à la piste. En remontant le cours de cette dégradation successive, on constate que tant pour les Évangiles que pour les Épîtres et, — ici l'affirmation doit être plus prudente, —

(1) A ces diverses bibles sorties de l'école calligraphique de Tours, ajoutez quelques manuscrits qui en procèdent, sans en venir directement : les deux bibles de Saint-Aubin d'Angers, toutes deux à la bibliothèque de la ville d'Angers; la bible de Monza, aux archives de la collégiale de Monza; la bible de la Chartreuse de Strasbourg, à l'Université de Bâle.

pour l'Ancien Testament, le *Codex Vallicellianus* paraît être le point de départ, le « terminus a quo » de ce développement, représentant ainsi le texte le plus voisin du pur texte alcuinien. Mais prenons garde : il n'est pas démontré que le *Vallicellianus* ait été écrit sous les yeux mêmes d'Alcuin, il est plus probable qu'il a été écrit dans le nord de la France : une influence comme étrangère s'est exercée sur son texte, à laquelle on doit attribuer telles leçons qui ne sont que des retouches maladroites d'un bon original. Cet original seul mériterait d'être appelé alcuinien. Le *Vallicellianus* n'est pas le manuscrit original d'Alcuin, mais il a été en partie copié sur l'exemplaire présenté par Alcuin à Charlemagne au jour de Noël de l'an 801... Ici je m'arrête, cherchant dans le livre de M. Berger une caractéristique du pur texte alcuinien ; je vois bien indiqué (p. 191) que l'érudition d'Alcuin est d'origine anglo-saxonne, que les sources de tels et tels éléments de son édition ne se trouvent pas ailleurs que dans les manuscrits northumbriens ; je vois bien indiqué (p. 201), sur la foi de l'appareil critique de la magistrale édition du Nouveau Testament selon la Vulgate, par M. Wordsworth, que certaines singularités orthographiques du *Vallicellianus* viennent des manuscrits du type irlandais, que très peu de ses leçons caractéristiques ne sont pas d'attache irlandaise, que les textes anglo-saxons et irlandais y ont une influence dominante... Nulle part nous n'entrons franchement et à fond dans ce que M. Berger appelle la pensée d'Alcuin, et qui constituait pour nous l'intérêt central de cette étude.

« Malgré tout, conclut ailleurs (p. XVI-XVII) M. Berger, l'intention de Charlemagne a été comprise et son désir respecté. Une certaine uniformité a été introduite dans l'établissement des textes et dans la copie des manuscrits. Que l'on considère ce qu'étaient les textes bibliques qu'on a copiés jusqu'au milieu du neuvième siècle, et plus tard encore dans les lieux reculés : un mélange désolant de textes excellents et de textes détestables, quelquefois deux traductions du même livre juxtaposées, les anciennes versions mêlées à la Vulgate dans une confusion indicible, et les livres de la Bible copiés, dans chaque manuscrit, suivant un ordre différent ! Après Alcuin, tout est changé ; le niveau a passé sur ces singularités, le texte est devenu plus égal et sa couleur plus terne ; les anciennes versions ont été mises, presque partout, hors du texte biblique et les exemplaires du livre sacré sont devenus plus ou moins semblables entre eux, tout ceci sous la réserve de variations de détail innombrables et d'altérations incessantes. Mais, du moins, ce résultat a été acquis : depuis Alcuin, la seule Bible en usage a été la version de saint Jérôme, et les anciennes versions ont disparu. »



L'histoire de la Vulgate hiéronymienne à l'époque des Carolingiens ne s'arrête pas là, si cette histoire est cherchée dans les monuments de la paléographie. M. Berger passe en revue les manuscrits bibliques sortis des grandes écoles calligraphiques carolingiennes. Voici les Évangiles copiés à Tours sous la direction du maître calligraphe Adalbald, comme les Évangiles de saint Gauzelin, au trésor de la cathédrale de Nancy, ou ceux de Lothaire, à la Bibliothèque Nationale; voici les splendides manuscrits chrysographiés du temps de Charlemagne, comme le *Codex Adae*, au trésor de la cathédrale de Trêves, comme les « Évangiles du sacre », au trésor impérial de Vienne, manuscrits probablement sortis de l'école palatine; voici les Évangiles d'Ebbon, archevêque de Reims, venus de l'abbaye de Hautvillers à la bibliothèque d'Épernay; voici la bible d'Hincmar, jadis au trésor de Reims; voici la deuxième bible de Charles le Chauve, jadis à Saint-Denis; voici, autre bible du temps de Charles le Chauve, la Bible de Saint-Paul Hors-les-murs à Rome, et, du même temps, les Évangiles de l'abbaye de Saint-Emmeran de Ratisbonne, aujourd'hui à Munich, et le psautier de Charles le Chauve, aujourd'hui à la Bibliothèque Nationale, ces trois derniers manuscrits copiés sans doute à l'abbaye de Corbie. Les personnes qui n'ont jamais jeté les yeux sur quelque'un de ces merveilleux spécimens de l'art carolingien, ne soupçonnent pas leur beauté. Et l'on comprendra que M. Berger, qui les a étudiés avec un soin comme passionné, leur ait consacré une place un peu large (1). Avec eux l'intérêt textuel fait place à l'intérêt artistique, sans cesser de perdre Alcuin de vue. La calligraphie et la décoration propres à l'art carolingien ont été créées par Alcuin dans l'école palatine, qu'il dirigeait sous les yeux de Charlemagne, et par Alcuin transplantées à Tours dans l'abbaye de Saint-Martin, quand il en est devenu l'abbé. Endormie un instant, la tradition alcuinienne s'est réveillée avec Adalbald sous Louis le Débonnaire, et a atteint son plus beau moment de production dans les quinze premières années du règne de Charles le Chauve. Puis, les moines de Saint-Martin dispersés par l'invasion normande, c'est dans la Neustrie que se réfugie l'art de copier la Bible, dans la Neustrie où l'art irlandais a répandu ses chefs-d'œuvre et l'école palatine porté quelques-uns des siens. L'art neustrien devient un art individuel, en même temps que le dernier éclat de la calligraphie carolingienne.

(1) Berger, *op. cit.*, p. 243-300.

« Après le règne de Charles le Chauve nous ne verrons plus, pendant plusieurs siècles, une grande œuvre d'art sortir des ateliers de nos monastères : il appartenait aux Othons de créer, sur les bords du Rhin, un art nouveau, inspiré de l'antiquité chrétienne et de l'art byzantin. Quant à la France, elle a produit encore de beaux manuscrits de la Bible, mais il ne s'y est plus élevé aucune grande école d'art calligraphique avant la magnifique résurrection du règne de saint Louis ».

« Magnifique résurrection », doit s'entendre de l'histoire de l'art, car c'est un bien grand mot assurément pour caractériser l'œuvre de l'Université de Paris au treizième siècle, et la bible appelée parisienne, dont M. Berger est obligé de reconnaître (p. 329) que, « depuis son apparition, les mauvais textes ont fait loi dans la science et dans l'Église. » Mais c'est qu'aussi, — et ceci doit s'appliquer à son livre tout entier, — M. Berger porte deux savants en lui, un critique et un paléographe, et je le soupçonne un peu d'être critique par devoir et paléographe par vocation. Dans cette remarquable *Histoire de la Vulgate*, les questions paléographiques sont discutées avec une abondance d'observations et une sûreté de procédé, qui montrent un paléographe consommé doublé d'un excellent archéologue : il nous semble que les questions de classification textuelle sont plus volontiers écourtées, quelquefois même écartées. M. Berger s'applique, avec un rare bonheur, à déterminer l'origine des manuscrits : il n'insiste pas, autant que notre curiosité le souhaiterait parfois, dès qu'il s'agit de déterminer le caractère du texte qu'ils renferment. Des indices paléographiques locaux, un choix de leçons même prudemment prises, ne valent pas une collation (1) : et voilà pourquoi, en fermant ce livre si consciencieusement écrit, on se demande si les éléments de critique textuelle qu'il renferme sont aussi solidement justifiés que les données de paléographie géographique, si neuves et si documentées, qui en font la meilleure part.

Notre auteur est de ceux à qui l'on peut demander beaucoup, même après qu'il nous a tant donné. Il manque à son livre une *Sylloge lectionum*, qui mette sous les yeux la physionomie du texte espagnol, du texte irlandais, du texte théodulfien, du texte alcuinien de la Vulgate. Cette *Sylloge* existe certainement dans les cartons de M. Berger : il nous la doit. N'est-ce pas, en effet, la meilleure originalité de son

(1) Ainsi pour le *Codex Cavensis* (p. 14), le *Codex Emilianeus* (p. 16), pour la *Biblia Gregoriana* (p. 85), pour les Évangiles de saint Augustin (p. 85), etc. Parlant du ms. Harléien 1772, M. Berger le range « à côté des textes irlandais copiés en France ». Pourquoi ? « Uniquement pour mémoire et à cause de sa décoration qui paraît irlandaise » (p. 51). Je pourrais citer maint exemple d'une justification aussi exclusivement paléographique.

livre que cette reconnaissance des textes visigoths et anglo-saxons sources des Vulgates carolingiennes? Et n'est-ce pas aussi la condition indispensable de l'édition critique idéale à venir de la Vulgate que de pouvoir aller chercher au delà de Théodulfe, au delà d'Alcuin, au delà des Scots, au delà de Peregrinus et de Priscillien, l'état le plus ancien du texte de saint Jérôme?

Il est temps de conclure (1).

*
* *

Ce livre, que nous venons d'analyser en en suivant pas à pas les différentes divisions, en en reproduisant même de très près le texte, ce livre nous a donné l'histoire de la Vulgate depuis les temps mérovingiens jusqu'à la fin de la période carolingienne. Nous avons vu les textes visigoths pénétrer en Gaule par la Septimanie, et, remontant le Rhône, se propager jusque dans le nord de la France : le texte de la célèbre bible de Théodulfe dépend d'eux. Nous avons vu les textes irlandais pénétrer, avec les moines et les missionnaires d'Iona et de Lindisfarne jusqu'à Saint-Gall et jusqu'à Bobbio. Avant le règne de Charlemagne, le texte de la Vulgate répandu en France a été fait d'emprunts étrangers et de tradition désordonnée. Ce texte est précieux pour l'historien, auquel il offre des leçons rares ou anciennes, mais il ne pouvait convenir à une Église qui savait ce que vaut l'unité dans la correction : c'est pour satisfaire ce desideratum que Charlemagne a demandé à Alcuin d'établir pour l'Église franque une bible qui fût, dans son texte, uniforme et correcte, comme elle avait dû l'être au sortir des mains de saint Jérôme. La pensée de Charlemagne était pour une part irréalisable, puisque le texte d'Alcuin lui-même nous est à peine connu, si difficile était à pareille époque la conservation exacte d'une édition : mais cette pensée fut pour une part efficace, en ce qu'elle élimina de l'usage les anciennes versions, et consacra le triomphe définitif de la Vulgate hiéronymienne.

PIERRE BATIFFOL.

(1) Nous ne pouvons que signaler les appendices consacrés par M. Berger à l'étude de la stichométrie de la Vulgate (p. 316-327) et à la description technique des manuscrits de la Vulgate (p. 374-422).

LE SYSTÈME DE CHRONOLOGIE BIBLIQUE

DE MM. LES ABBÉS CHEVALLIER ET DUMAX.

Pour défendre la Bible contre les attaques de la science incrédule, deux systèmes sont en présence. L'apologiste peut se borner, — et, suivant quelques-uns, *doit* se borner, — à revendiquer l'existence de l'accord négatif, c'est-à-dire l'absence de contradiction entre la Bible et la science. C'est le premier système de défense : peut-être aussi le plus sage. Un second système permet à l'apologiste de revendiquer en outre l'accord positif, c'est-à-dire l'affirmation simultanée et concordante d'une même vérité, par la Bible et par la science. Telle est la méthode adoptée par MM. Chevallier et Dumax dans leur réponse aux attaques des adversaires de nos saints Livres, relativement à la chronologie biblique.

I.

ÉTAT DE LA QUESTION. — QUEL ÉTAIT LE SENTIMENT DES AUTEURS ANCIENS ET CE QUE PENSENT LA PLUPART DES MODERNES TOUCHANT LA CHRONOLOGIE BIBLIQUE.

Sur ce terrain, en effet, les rationalistes avaient, en apparence, beau jeu. « A toutes les époques, on a remarqué que certaines dates données par les Livres saints ne concordaient pas entre elles dans l'état actuel du texte. Mais pendant les premiers siècles de l'Église et durant tout le moyen âge on n'était arrêté que par des points de détail, c'est-à-dire par le désaccord de quelques chiffres comparés entre eux et par les variations des nombres dans le texte original et dans les Septante, et l'on n'avait alors qu'à concilier les divergences de l'Écriture même; maintenant il faut faire davantage : il est nécessaire de concilier les données chronologiques de la Bible avec les données des sciences naturelles et de l'histoire profane, parce que

les progrès de la paléontologie et l'archéologie semblent établir que l'homme est plus ancien sur la terre qu'on ne le croyait autrefois.

« C'est d'abord l'histoire qui a commencé à faire entendre ses réclamations, il y a maintenant plus d'un siècle : « Bien des écrivains, « peu disposés cependant à soulever des objections contre l'autorité « des saintes Écritures, et en particulier Michaelis, se sont sentis « embarrassés par la courte durée du temps qui s'est écoulé entre « le déluge de Noé et la période à laquelle commence l'histoire « des différents peuples, ou la date la plus ancienne à laquelle « nous reportent leurs traditions. La prétention à une antiquité « insondable, élevée par les écrivains fabuleux de bien des nations « anciennes, s'est évanouie devant une critique sensée; mais après « avoir fait abstraction de tout ce qui est évidemment mythologique « dans les antiques traditions des Indiens, des Égyptiens et de quelques autres peuples, l'histoire probable de quelques-uns d'entre « eux semble encore remonter à une antiquité trop reculée pour « qu'elle puisse se concilier avec la courte chronologie d'Ussher et « de Petau. Tous les écrivains qui ont étudié l'histoire des premiers « temps de notre race en sont si bien convaincus qu'il est inutile de « nous arrêter sur ce sujet » (1).

« La trop grande brièveté de la chronologie généralement reçue entre le déluge et la vocation d'Abraham n'avait pas moins frappé les catholiques que les protestants d'Allemagne. Un docte religieux de Cîteaux, le P. Perron, écrivait, dès 1687, dans un ouvrage remarquable dont le titre est significatif : *L'antiquité des temps rétablie et défendue contre les Juifs et les nouveaux chronologistes* : « L'antiquité des temps est bien plus grande qu'on ne le croit aujourd'hui » (2). On s'est beaucoup écarté de la vérité en s'éloignant du sentiment des Pères et des anciens auteurs à ce sujet. Tous les chrétiens des premiers siècles ont compté près de 6.000 ans jusqu'à la venue du Messie. L'histoire des Chaldéens, des Égyptiens et des Chinois confirme cette chronologie et ne peut s'accorder avec le texte hébreu actuel. Tel est le résumé de son ouvrage et de la défense qu'il publia pour répondre aux attaques de Martianay et de Lequien. Le savant P. Tournemine, de la Compagnie de Jésus, rédacteur du célèbre *Journal de Trévoux*, disait dans le même sens en 1719 :

« La supputation judaïque m'a toujours paru trop courte et peu « en rapport avec les monuments certains de l'histoire, surtout en

(1) Pritchard, *Researches into the physical history of Mankind*, t. V, p. 553.

(2) *L'Antiquité des temps*, in-4°, Paris, 1687, p. 1.

« ce qui concerne l'époque qui suivit le déluge. Elle enlève aux chronologistes plusieurs siècles nécessaires pour l'accord de l'histoire profane avec l'histoire sacrée ».

« Si l'on s'apercevait, au dix-septième et au dix-huitième siècle, que la chronologie vulgaire, plaçant l'origine du monde à l'an 4004 av. J. C., nous enserrait dans un espace beaucoup trop étroit, on s'en aperçoit bien davantage encore aujourd'hui où le développement des sciences naturelles nous fait remonter fort au delà de l'époque dont les monuments littéraires nous ont conservé le souvenir. Aussi ne se demande-t-on plus maintenant, comme Perron et Tournemine, si l'on ne doit pas substituer la chronologie des Septante à la chronologie plus courte de l'hébreu et de la Vulgate, mais si même la chronologie la plus longue admise jusqu'ici par les commentateurs n'est pas insuffisante pour satisfaire les justes réclamations des géologues et des historiens » (1).

Jusqu'à ce jour, les apologistes, en face de ce problème, ont répondu avec ensemble : il y a dans ce fait une grande difficulté à surmonter, peut-être insurmontable, mais il ne constitue pas un antagonisme positif entre les données de la science et celles de la Bible, pour cette raison bien simple : la chronologie biblique, en question, n'existe pas, ne peut pas exister; il n'y a pas de chronologie biblique pour les temps primitifs.

« Il est impossible, » dit M. F. Lenormant, « dans l'état actuel des connaissances, de songer à assigner une date précise à la naissance du genre humain. La Bible ne donne aucun chiffre positif à ce sujet; elle n'a pas en réalité de chronologie pour les époques initiales de l'existence de l'homme, ni pour celle qui s'étend de la création au déluge, ni pour celle qui va du déluge à la vocation d'Abraham; les dates que les commentateurs ont prétendu en tirer sont purement arbitraires... Elles rentrent dans le domaine de l'hypothèse historique (2) ». M. Vigouroux pense de même, avec preuves à l'appui. « Il existe de nombreux systèmes de chronologie biblique, mais, en un certain sens, il n'existe pas de chronologie biblique proprement dite... L'Ancien Testament ne connaît point d'ère, c'est-à-dire de point de départ fixe choisi pour compter les années et servir de terme de comparaison à tous les autres événements, comme, par exemple, la date de la naissance de J. C. Il contient néanmoins

(1) Vigouroux, *Les Livres saints et la Critique rationaliste*, in-12, Paris, 1891, t. III, p. 438.

(2) *Manuel d'Histoire ancienne de l'Orient*, in-12, Paris, 1868, t. I^{er}, p. 1.

des données chronologiques, c'est-à-dire des éléments de calcul dont on peut se servir pour construire une chronologie, quoique aucun auteur inspiré ne nous présente une chronologie toute faite. Ces éléments sont les générations des patriarches et le nombre d'années pendant lesquelles ils ont vécu. Dans l'état où ils nous sont parvenus, ils sont insuffisants pour établir une chronologie rigoureuse et absolument certaine.

« Pour supputer, en effet, exactement les années depuis la création de l'homme, à l'aide des tableaux des générations des patriarches, il faudrait : 1° posséder les vrais chiffres écrits par les auteurs sacrés dans le Pentateuque et dans les autres livres inspirés; 2° avoir des listes généalogiques complètes, c'est-à-dire sans lacunes. — 1° Il est évident que si les chiffres bibliques ont été altérés et que si nous manquons des moyens nécessaires pour les rétablir dans leur intégrité, nous ne pouvons plus affirmer que tel chiffre est vrai. — 2° De plus, comme la chronologie sacrée a été construite *artificiellement* par l'addition de l'âge des patriarches et en partant de la supposition que la liste des générations est complète, si cette hypothèse est fausse et que Moïse ait omis une ou plusieurs générations, on voit aisément qu'il est impossible de savoir quel temps s'est écoulé, par exemple, de Noé jusqu'à Abraham; il résulte aussi de là que toutes les chronologies données jusqu'ici sont trop courtes. Or, 1° les chiffres bibliques ne nous sont pas parvenus sans altération, et 2° il n'est pas constaté que les listes généalogiques soient complètes (1) ». Et, ailleurs, M. Vigouroux est encore plus explicite sur la nature et sur l'autorité de ce qu'on nomme la chronologie de la Bible. En cette matière, il importe de connaître exactement et de signaler, dans l'intérêt même de la défense du texte sacré, tout ce qui est livré au libre examen, à la discussion, tout ce qui n'engage pas, en un mot, la révélation ni l'autorité de l'Église; ce qui est de l'homme, et ce qui est la parole de Dieu. Cette distinction, le savant sulpicien l'établit avec la précision lumineuse dont il est coutumier : « Il n'existe pas, en un sens, de chronologie sacrée, c'est-à-dire contenue de toutes pièces dans les Livres saints, mais seulement une chronologie à laquelle on donne le nom de biblique ou sacrée, parce qu'elle tire de la sainte Écriture les éléments qu'elle met en œuvre. Telle étant son origine, quelle en est l'autorité? Quelle en est la valeur? C'est ce qu'il importe de rechercher.

« Si la chronologie qu'on déduit des chiffres puisés dans la Bible

(1) *Manuel biblique*, 1890, t. 1^{er}, p. 533.

découlait certainement des données bibliques, si elle ne prêtait le flanc à aucune objection et était à l'abri de tout soupçon d'erreur, peu importerait évidemment que le calcul, fait par les chronologistes, ne l'eût pas été par l'écrivain inspiré; ce calcul ne s'imposerait pas moins à nous avec une autorité irrécusable. Mais si, au contraire, la manière dont les commentateurs et les historiens mettent en œuvre les indications de l'Écriture est sujette à discussion, si l'interprétation qu'ils en donnent est incertaine, si les conclusions qu'ils en tirent sont le résultat de combinaisons douteuses, nous ne sommes plus tenus d'accepter leurs affirmations comme parole d'Écriture, nous avons devant nous, non la vérité révélée, mais une opinion humaine, par conséquent faillible, que chacun a le droit d'examiner, d'accepter ou de répudier, selon que cette opinion lui paraît plus ou moins fondée, plus ou moins vraisemblable.

« Or, dans la question de la chronologie biblique, nous ne rencontrons, au lieu de calculs certains, que des systèmes, appuyés sur des hypothèses diverses, différant notablement les uns des autres et tous contestables (1). »

A l'heure actuelle, telle est, sur cette question, si épineuse, de la chronologie biblique, la pensée commune des hommes compétents, des savants catholiques, dont M. Vigouroux est un écho aussi autorisé que fidèle. Et cette pensée, nous devons l'exposer au lecteur avant d'aborder le système de MM. les abbés Chevallier et Dumax. Ne fallait-il pas rappeler ou montrer le point de départ de ces Messieurs pour donner la mesure exacte du chemin qu'ils ont parcouru ou qu'ils se sont efforcés de parcourir, et celle de leur courage? Leur courage! ils en eurent besoin autant que d'application longue et persévérante pour voir et oser dire, à l'encontre de l'opinion commune du monde savant. Jusqu'ici on a nié l'existence d'une chronologie de la Bible, parce qu'on n'a pas su lire les chiffres du texte sacré; on n'a pas su les lire parce qu'on n'en possédait pas la clef; cette clef précieuse, grâce aux récentes découvertes et aux progrès de la science biblique, nous croyons l'avoir trouvée, et il nous semble qu'on est désormais en droit d'affirmer que la chronologie de la Bible existe et que ses données et celles des sciences sont dans un merveilleux accord.

Une telle révélation ne saurait passer inaperçue; dans l'intérêt même de l'apologétique, il importe d'en faire un examen attentif; et voilà pourquoi nous dirons ici ce qui nous paraît l'exacte vérité sur *la nature* et sur *la valeur* du nouveau système.

(1) *Les Livres saints et la critique*, 1891, t. III, p. 456.

II.

EXAMEN DU SYSTÈME DE MM. CHEVALLIER ET DUMAX. — CLEFS NOUVELLES PROPOSÉES POUR L'INTERPRÉTATION DE LA CHRONOLOGIE.

Pour donner au lecteur une idée nette, précise, juste, du système de MM. Chevallier et Dumax, nous examinerons successivement le *but et l'origine, les sources, les résultats*, et enfin la *méthode* de ce système de chronologie biblique.

Cette chronologie doit principalement son existence à M. l'abbé Chevallier. Cet ecclésiastique a exposé son système, tout à fait nouveau, dans un ouvrage intitulé : *L'Année religieuse dans la famille d'Abraham ou Chronologie antique retrouvée dans les traditions et dans la Bible* (in-8° de 128 pages, 1873). Quelques années après, un savant et distingué prêtre du clergé de Paris, M. l'abbé Dumax, premier vicaire de Notre-Dame des Victoires, a repris l'œuvre de l'abbé Chevallier, et l'a développée, vulgarisée, dans une série de dissertations, de tableaux comparatifs, représentant, au témoignage d'un homme compétent, un labeur immense et une érudition très vaste. M. l'abbé Dumax a divisé ses travaux en deux séries. La première série et une portion considérable de la deuxième ont paru, en fascicules, sous le titre : *Revision et reconstitution de la chronologie biblique et profane des premiers âges du monde* (in-12, 1886 et années suivantes). L'auteur poursuit son œuvre et espère bien, s'il plaît à Dieu, la terminer entièrement.

« Si notre travail, » écrit M. l'abbé Dumax, dans sa préface, « n'a pas pour conséquence de faire adopter la nouvelle chronologie dans l'enseignement classique, il aura du moins le mérite de la faire connaître et, en la faisant connaître, il procurera aux amis sincères de la vérité l'occasion d'affirmer, une fois de plus, ces deux principes, que le savant chrétien ne doit jamais oublier :

1° Au lieu de proclamer *à priori* l'opposition des données fournies par nos saints Livres, avec ses calculs et ses découvertes, la vraie science a le devoir de reconnaître que ces calculs et ces découvertes peuvent toujours et doivent toujours pouvoir se concilier avec les données de la Bible. 2° Si telle ou telle interprétation du texte sacré paraît insuffisante à la science, il est certain qu'une autre interprétation, déjà énoncée ou dont l'Église autorise l'épanouissement, la doit pouvoir satisfaire (1). »

On ne peut qu'applaudir à des vues si élevées, quel que soit du reste

(1) *Revision et reconstitution de la chronologie biblique*, 1^{re} série, I, p. 9.

le jugement porté sur l'œuvre qu'elles inspirent. Le but de celle-ci est, de fait, en harmonie avec les intentions apologétiques de son vulgarisateur : « Faire concorder la chronologie biblique avec les découvertes de la science moderne, et établir cette concordance, d'une part, sur des faits indiscutables, et, d'autre part, sur une nouvelle interprétation de quelques chiffres du texte sacré de la Bible : tel est le but que s'est proposé M. Chevallier. Il suffit d'énoncer ce but pour en dire l'excellence ; il révèle en même temps toute l'importance du nouveau système chronologique » (1). Celui-ci apparaît, du reste, aussi bien informé que possible, ayant puisé ses données aux sources les plus dignes de foi et les plus lumineuses. MM. les abbés Chevallier et Dumax, en effet, ont montré un grand sens critique et une grande largeur de vues et d'esprit, en ne se bornant pas aux moyens d'informations traditionnels, mais en sachant aussi les compléter et les modifier par l'adjonction des résultats dus à la science contemporaine la plus avancée et la mieux informée. C'est le côté original de ce système, et même toute sa raison d'être. De cette fusion éclectique et judicieuse lui vient un regard plus pénétrant sur la chronologie biblique, et des conclusions nouvelles. Nous avons voulu reconstruire cette chronologie, dit M. l'abbé Dumax : « en nous servant des anciennes assises, dans ce qu'elles ont de suffisamment à l'épreuve du temps, je veux dire des anciennes démonstrations dans ce qu'elles ont de légitime ; en faisant appel à tous les matériaux nouveaux, que mettent à notre disposition les découvertes dont notre siècle est justement fier, je veux dire à toutes les révélations et à toutes les preuves, inconnues jusqu'ici, dont les investigations persévérantes de la science moderne nous ont dotés » (2).

Nous n'avons pas à parler ici des sources traditionnelles auxquelles MM. les abbés Dumax et Chevallier ont puisé, comme tous les auteurs de chronologies bibliques, dont ils continuent la série. Mais il importe de bien faire connaître les moyens spéciaux dont la mise en œuvre constitue le nouveau système en ce qu'il a d'original et d'essentiel.

« Ces clefs nouvelles sont : 1° le *sare* des anciens peuples et sa principale fraction, le *sosse*, dont la valeur avait été considérablement exagérée, et nous paraît réduite aujourd'hui à de raisonnables et justes proportions. 2° Le cycle sothiaque, dont on peut affirmer que le point de départ et la durée sont ici fixés d'une manière plus claire et plus précise, qu'ils ne l'avaient été dans les auteurs qui se sont occupés de ce difficile sujet. 3° L'année religieuse ou cycle de sept mois lunaires,

(1) *Op. cit.*, p. 103.

(2) *Op. cit.*, p. 11.

dont nous avons recherché avec impartialité les traces dans les traditions primitives et dont, nous l'avons montré, l'existence peut se prouver par le comput fameux des Chaldéens concernant la précession des équinoxes, et par le calendrier même que Moïse donna, de la part de Dieu, aux Juifs. » 4° Une interprétation nouvelle du chapitre xi de la Genèse. « Cette interprétation substituée aux patriarches dont les noms sont énoncés dans ce chapitre, les familles de ces mêmes patriarches.

« Ces clefs nouvelles sont enfin l'étude comparative des chiffres et de tous les renseignements chronologiques, fournis par les monuments anciens de l'Égypte et de l'Assyrie et par les premiers annalistes de ces pays, avec les renseignements chronologiques et les chiffres relatés par les différents auteurs de nos saints Livres » (1).

Nous allons reprendre chacun de ces éléments, afin d'en exposer la notion et l'usage. Nous écarterons le dernier, l'étude comparée des chronologies biblique et profane, parce que ce moyen n'est point nouveau ni particulier au système de MM. Chevallier et Dumax, qui n'ont fait que développer une étude déjà tentée avant eux sur ce sujet.

« Parmi les anciennes mesures du temps qui doivent fixer l'attention des chronologistes, le *sare*, le *nère* et le *sosse* occupent la première place; et c'est à bon droit, car, suivant Eusèbe, les anciens auteurs se sont servis de ces diverses mesures dans la supputation des événements de l'Histoire du monde.

Le *sare* peut se définir : une période d'un certain nombre déterminé de lunaisons ou d'années lunaires formant un cycle lunaire. C'est en Chaldée, qu'on a dû commencer à en faire usage; il passa de la Chaldée en Égypte; 1.700 ans après le déluge, on continuait à s'en servir dans ces deux pays pour mesurer le temps. Il est vraisemblable que les descendants d'Arphaxad s'en servirent également; du moins le connaissaient-ils.

« Par suite d'une confusion faite entre le *sare* usuel, mesure du temps, et le *sare* astronomique, valeur du cercle, un grand nombre d'auteurs anciens, à la suite d'Eusèbe et de Syncelle, ont assigné au premier une durée de 360 et même de 3600 ans.

« Une erreur, en sens contraire, due en partie à Plin, n'attribue au *sare* usuel que 222 ou 223 lunaisons, soit 17 ans et demi environ. La vraie valeur du *sare*, que de longues et sérieuses études, dues en partie à M. l'abbé Chevallier, nous ont restituée, leur assigne, suivant les époques et les différents pays, de 230 à 232 lunaisons, représentant

(1) *Op. cit.*, 5^e fascicule, p. 251.

18 années solaires et demie et un peu plus, soit 18 ans et 6 dixièmes, 18 ans et 7 dixièmes, 18 ans et 8 dixièmes, sous les formules 18, 6 ; 18, 7 ; 18, 8. Cette dernière formule 18, 8 se rapporte aux plus anciennes appréciations du *sare*.

« Le *nère* était la sixième partie du *sare*. Il représentait par conséquent une période de trois années solaires et un peu plus. Le *sosse*, aussi connu sous le nom générique de *période* et de *degré*, était la soixantième partie du *nère*, et par conséquent la trois cent soixantième partie du *sare*. C'est peut-être la mesure de temps dont les anciens se sont le plus souvent servis. Il renfermait une durée d'environ 19 jours, soit 18 jours et 21 heures ou 18 jours 87 centièmes, 18 jours et 23 heures ou 18 jours 97 centièmes, 19 jours et 2 heures ou 19 jours 7 centièmes, selon que le *sare* était porté à 18 ans 6 dixièmes, 18 ans 7 dixièmes ou 18 ans 8 dixièmes » (1).

La détermination de cette mesure ancienne du temps est très importante, et son application joue, dans le nouveau système de chronologie, un rôle aussi considérable que fécond. Avoir la notion exacte de leur mesure, qui seule donne l'intelligence de leurs chiffres, telle est la condition absolument nécessaire pour juger les calculs des anciens. Au 40^e siècle de notre ère, par exemple, quelle idée la postérité se formerait-elle des galeries et des palais éphémères de nos *Expositions*, si, calculant leurs proportions sur les descriptions ou les plans officiels de ces édifices, les savants des âges futurs confondaient notre mètre avec notre centimètre, ou le pied avec le mètre, ou celui-ci avec le kilomètre? Quelle appréciation erronée de la durée de ces expositions, s'ils confondaient notre jour avec notre mois, ou notre heure avec notre jour? Bref, là où il y a ignorance ou confusion de la mesure véritable, il y a erreur dans l'appréciation des calculs. C'est ce qui est arrivé pour les chronologies anciennes, réputées fabuleuses ou contradictoires, faute de les entendre.

Pour le même motif, il importe de se faire une idée juste de cette autre mesure des anciens, le *cycle sothiaque*.

« L'étude de l'histoire des plus anciens peuples, notamment des Égyptiens, démontre que, dès la plus haute antiquité, on arriva à constater qu'il existait un écart entre l'année solaire et l'année civile. Par suite de cette observation, on dut songer à l'établissement d'un cycle ou série de révolutions, qui renfermerait la double période des années civiles et des années solaires.

« Ce cycle fut considéré comme sacré; il reçut le nom d'années de

(1) *Op. cit.*

Dieu et de grande année; et, comme on avait cru devoir fixer son point de départ et d'arrivée, au moment où le début d'une année civile coïncidait avec le lever héliaque de la brillante étoile, nommée *Sothis* dans la langue des Pharaons, *Sirius* par les Grecs et les Romains, de là il fut appelé cycle sothiaque ou de Sirius. Quant à la dénomination de cycle caniculaire, sous laquelle il est aussi désigné, elle lui vient de ce que les anciens, dans le but de symboliser l'apparition matutinale de Sirius, lui attribuèrent le titre d'étoile du Chien ou de l'Avertisseur » (1).

Sur la durée du cycle sothiaque les savants ne sont pas du même avis. On compte jusqu'à quatre opinions différentes sur ce sujet, dont deux peuvent se réclamer de MM. Biot, Lenormant et Chevallier.

A cet égard, voici le sentiment de M. Dumax.

Dans ces diverses appréciations des savants « nous sommes porté à croire qu'on peut trouver et étudier l'histoire et les phases diverses du cycle sothiaque. Il a dû, en effet, à travers les siècles, subir différentes modifications dans sa durée, selon le nombre de jours que les anciens peuples donnèrent successivement à leurs années civiles, et celui qu'ils reconnaissaient de fait à l'année solaire » (2).

Poursuivant sa pensée, M. Dumax ajoute : « Les deux dernières (opinions) seules nous semblent exprimer la vraie notion du cycle sothiaque perfectionné. Ce sont donc celles qu'une juste critique doit admettre de préférence pour une longue période de siècles avant l'ère chrétienne. Or, comme les savants reconnaissent universellement qu'un cycle sothiaque s'est achevé et qu'un autre a commencé l'an 139 de l'ère chrétienne, il résulte que, avec MM. Biot, Lenormant et Chevallier, nous plaçons le point initial du cycle, qui a précédé celui de l'an 139, non de l'an 1326 à 1322, comme le croient les partisans de la première opinion, mais entre les années 1299 et 1301 » (3).

La substitution de l'année religieuse, ou cycle de sept mois lunaires, à l'année solaire, dans la chronologie des anciens pour certaines périodes, nous paraît d'un emploi non moins judicieux que celui du cycle sothiaque, et aussi fécond en concordances heureuses. Comment ne pas être frappé sur ce point des sages et érudites remarques de l'abbé Dumax? « Bien des auteurs, dit-il, tant anciens que modernes, supposent que, de tous temps, l'année a eu une valeur de 12 mois solaires ou de 365 jours 1/4. Cette assertion est exagérée. On peut démontrer, tout au contraire, en s'appuyant sur de savants histo-

(1) *Loc. cit.*

(2) *Loc. cit.*

(3) *Op. cit.*, 2^e série, I. p. 85.

riens, comme Eusèbe, et sur les traditions les plus anciennes de l'Égypte et de la Chaldée, que, selon les époques et selon les pays, il y a eu dans l'antiquité des systèmes de valeurs différentes pour mesurer le temps, et que le nom d'année a été donné à des périodes ne comportant pas douze mois solaires, notamment à des périodes de neuf et de sept mois solaires ou lunaires. Aujourd'hui même, en plein dix-neuvième siècle, on trouve des peuplades en Afrique dont l'année n'a que 4 ou 5 mois lunaires.

« En particulier, pour l'année lunaire de 7 mois représentant une durée de 206 jours 71 centièmes, il importe avant tout de remarquer : 1° que les révolutions périodiques de la lune, plus faciles à constater que celle du soleil, ont dû tout d'abord servir aux hommes à mesurer le temps ; 2° que le nombre 7 ayant joué un rôle indéniable dans tout le comput ancien, comme semaine et semaine de semaines de jours et d'années, il est de toute probabilité qu'il a, de même, été appliqué aux mois ou révolutions lunaires.

« On peut ajouter que l'année de 7 mois lunaires ou de 206 jours 71 était si bien connue chez les Chaldéens, qu'il est impossible d'expliquer, sans y avoir recours, leur célèbre période de 43.200 années. Par cette période, ils expriment le cycle de la précession des équinoxes, et ce cycle était alors scientifiquement estimé à 24.450 années solaires. Or, 24.450 années solaires ou tropiques, supputées en années de 7 lunes, portent le chiffre exact de ces années à 43.200.

« Quant à l'existence de cette année de 7 mois lunaires, chez le peuple Juif, on en trouve les traces, comme cycle sacré, dans la disposition même des fêtes religieuses que Dieu avait ordonné à son peuple de célébrer ; et elle apparaît avec une quasi-évidence, dans les pages du saint Livre relatant la période Abrahamique, sans y être toutefois formellement notifiée par l'écrivain sacré. Les chiffres énoncés pour cette période conduisent en effet à des invraisemblances historiques et parfois à des contradictions étranges, si on leur applique la valeur d'années solaires » (1).

Le dernier des moyens employés par MM. Dumax et Chevallier, — nous l'avouons sincèrement, — nous semble plus contestable que les précédents, et du reste, la contradiction ne lui a pas fait défaut, plus accentuée sur ce point du nouveau système de chronologie. Nous voulons parler de la nouvelle interprétation du chapitre ix de la Genèse, qui substitue aux patriarches les familles de ces mêmes patriarches.

(1) *Loc. cit.*, p. 80.

Mais laissons M. Dumax s'expliquer, lui-même, sur ce sujet épineux et très contesté.

« De l'interprétation du texte sacré donnée par M. Chevallier, il suit comme conséquences :

« 1° Que les chiffres, qui semblent indiquer les années de la vie des divers patriarches, après qu'ils ont engendré, doivent s'entendre, non de leur propre vie, mais de la durée de leur famille, qui subsiste après eux.

« 2° Que l'époque de la mort des patriarches, chefs des familles héritières des promesses, n'est pas spécifiée par l'écrivain sacré. Après tout, il n'y a pas lieu de s'étonner de cette omission : la durée de la vie des particuliers importait peu au but général que se proposait Moïse.

« 3° Que les chiffres, qui indiquent à quel âge chaque patriarche a engendré, doivent signifier un nombre égal d'années, écoulées depuis l'extinction de la précédente famille, et après lesquelles naissait, dans une lignée collatérale, le patriarche destiné à devenir le chef de la nouvelle branche ou famille, appelée à hériter des promesses faites aux premiers jours du monde, par rapport au Rédempteur.

« Ainsi, pour obtenir le résultat général de la période, au lieu de se borner à supputer les années écoulées entre chaque génération de patriarche, comme on le fait dans les autres systèmes, on ajoute les uns aux autres : 1° *les chiffres qui indiquent, à la naissance de chaque chef de famille, le nombre d'années écoulées depuis l'extinction de la famille précédente*; 2° *les chiffres qui expriment la durée de la famille de chacun des patriarches*.

« Dans ce calcul, on le voit, on utilise les deux chiffres mentionnés dans le texte sacré, à la suite du nom de chaque patriarche et supputant : l'un, l'âge où le patriarche engendra, l'autre, le nombre d'années qu'il a vécu, tandis que dans les chronologies adoptées jusqu'ici, le premier, seul, de ces chiffres entrait dans la composition de la somme totale » (1).

M. l'abbé Dumax apporte une modification à cette manière d'expliquer le chapitre xi de la Genèse, inaugurée par M. Chevallier.

« Nous nous sommes un peu écarté du savant chronologiste, dit M. Dumax, dans la manière d'entendre la substitution des familles des patriarches, les unes aux autres. M. Chevallier suppose que les diverses familles des patriarches, mentionnées au chapitre xi, ont dû se séparer, par émigration, de la souche paternelle ou du territoire

(1) *Op. cit.*, 1^{re} série, fasc. 3^e, p. 135.

paternel, après y être demeurées la période de temps indiquée par le chiffre qu'on applique ordinairement à la vie du patriarche, chef de la famille. Il s'appuie, pour accréditer cette supposition, sur ce que tous les noms de ces patriarches signifient *limite, séparation, division, changement*, etc. Voici en effet le texte même de M. Chevallier : « La famille d'Arphaxad prit naissance deux ans après le déluge. Elle resta pendant 500 ans dans la famille paternelle, sans s'en séparer. C'est le temps qu'a duré la famille de Sem. Mais 502 ans après le déluge, il y eut séparation, division de la famille, comme l'indique le mot Arphaxad, qui signifie, selon M. Lenormant, limitrophe du Chaldéen, — limite, — séparation. Après un intervalle de 35 ans, naquit celui qui devint le chef de la famille nouvelle et dont le nom fut Salé. La famille de Salé resta au foyer paternel pendant 303 ans, c'est-à-dire jusqu'à l'an 840 après le déluge. A cette époque, elle émigra, et fut même *envoyée* dans un autre district, car Salé signifie *envoyé* (Missus, missio) ». (*L'Année religieuse dans la famille d'Abraham*, p. 103).

« La supposition de M. Chevallier », poursuit M. Dumax, « nous paraît difficile à admettre. En effet, il faut alors dire, c'est une conséquence logique, que la famille jusque-là héritière des promesses perdait ses titres antérieurs, en s'éloignant du pays de ses pères. Or, on ne voit pas sur quel fondement repose cette privation. N'est-il donc pas plus simple et plus naturel de supposer que c'est par l'extinction des branches aînées que des branches collatérales sont devenues successivement, les unes au défaut des autres, héritières des promesses? Telle est notre supposition » (1).

Ainsi donc, l'emploi du *sare*, du *sosse*, du cycle sothiaque, du cycle de sept mois lunaires ou année religieuse, une interprétation nouvelle du chapitre XI de la Genèse, voilà, sans négliger toutefois les anciens moyens de comput, les éléments inusités, inconnus même, que les promoteurs du nouveau système de chronologie biblique ont apportés dans l'appréciation des chiffres traditionnels, afin de les mieux entendre, et mieux connus, d'en montrer l'accord avec les données de la science. Leur effort a-t-il été couronné de succès? C'est ce que va nous apprendre l'exposé des résultats obtenus par la mise en œuvre des moyens dont nous connaissons maintenant la nature, et dont il nous reste à apprécier la valeur.

(1) *Loc. cit.*, p. 141.

III.

EXPOSÉ DES RÉSULTATS DUS AU NOUVEAU SYSTÈME DE CHRONOLOGIE.

Ces résultats, disons-le d'abord, sont de deux sortes. Il y a les résultats que M. Dumax appelle *négatifs*, c'est-à-dire la mise à néant des anciens systèmes de chronologie, adoptés jusqu'à ce jour, — hélas! nul ne les conteste ceux-là — et les résultats *positifs*, c'est-à-dire les modifications, semblant heureuses, introduites dans le comput des temps primitifs par l'emploi des moyens nouveaux, dont nous venons de parler.

Le premier de ces résultats vise les chronologies d'Ussérius et des Bénédictins. Par suite des calculs faits à l'aide des moyens nouveaux de comput, signalés plus haut, M. Dumax regarde comme démontrée l'insuffisance des systèmes chronologiques que nous venons de nommer. Nous ne pouvons entrer ici dans l'examen détaillé de cette démonstration; nous devons nous borner à une rapide analyse, renvoyant le lecteur, pour les détails, au livre de M. Dumax (1). Dans les parties de son œuvre que nous citons, l'auteur s'est attaché à faire ressortir les erreurs et l'insuffisance des chronologies d'Ussérius et des Bénédictins en démontrant : que les chiffres des anciens auteurs de l'Égypte, de la Chaldée et de la Chine, aussi bien que les découvertes de la science actuelle, sont en opposition avec la courte durée que les Bénédictins et Ussérius assignent au monde depuis le déluge et depuis la création, et avec les dates auxquelles ces auteurs placent l'apparition d'Abraham sur la scène de l'Histoire et supposent la délivrance d'Israël et son établissement en Palestine; en démontrant l'incompatibilité de plusieurs des chiffres de la chronologie d'Ussérius et de celle des Bénédictins, avec le récit biblique lui-même.

« La portée de ce premier résultat s'impose d'une manière si évidente, dit M. Dumax, qu'un des membres les plus distingués d'un de nos instituts catholiques et un savant prélat, quasi effrayés, l'un et l'autre, à la lecture de notre premier fascicule, nous écrivaient à peu de jours de distance :

« Vous réussissez d'une manière terrible dans la partie critique;

(1) 1^{re} série, fascicule 5^e. *Deuxième partie où l'on examine les trois chronologies d'Ussérius, des Bénédictins, et de M. Chevallier dans leur rapport avec les chiffres fournis par la sainte Écriture*, etc. — 3^e fascicule, II^e partie; — 4^e fascicule, II^e partie; — 2^e fascicule, II^e partie; — 1^{er} fascicule, chapitre III.

vous avez démolì avec une rare vigueur la chronologie jusqu'ici adoptée : avez-vous un moyen suffisant de la reconstruire ? »

« Vous présentez votre théorie pour une nouvelle chronologie avec une grande habileté, mais on se demande s'il convient de renoncer aux anciens systèmes, connus de tous et bien déterminés » (1)?

A cela M. Dumax a judicieusement répondu que c'est toujours un progrès appréciable de reconnaître une erreur, et de l'abandonner, sauf à chercher ensuite et à trouver la vérité. Du reste, M. Dumax a la conviction d'avoir fait plus que des ruines. Il ne se borne pas à démolir entièrement ce qu'il nomme *un édifice en ruines et déjà à moitié démolì*, il nous offre une construction nouvelle et qu'il croit solide, à la place de l'ancienne. Laissons-le s'en expliquer et nous dire lui-même ce qu'il croit être les résultats *positifs* de son système de chronologie biblique. Cet exposé se ramène à trois chefs principaux : 1° les *chiffres* acquis pour les dates fondamentales; 2° les *motifs* de l'adoption de ces chiffres, 3° les *conséquences* de cette adoption, pour l'apologétique.

Et d'abord les dates principales :

« M. Chevallier, dit M. Dumax, donne à la période générale qui s'étend entre J. C. et le déluge une durée beaucoup plus longue que celle qui lui est attribuée par Ussérius et par les Bénédictins. »

Elle a 1945 ans de plus que celle d'Ussérius, 985 ans de plus que celle des Bénédictins. Le déluge, par conséquent, remonte, dans le nouveau système, à l'année 4293 avant l'ère chrétienne, au lieu d'être placé avec Ussérius 2348 ans seulement av. J. C., et, avec les Bénédictins, 3308 ans.

C'est à la période allant du déluge à la vocation d'Abraham que M. Chevallier attribue toute l'augmentation proposée pour la période générale. Au lieu de lui donner 427 ans, comme Ussérius, ou 1017 ans comme les Bénédictins, M. Chevallier lui assigne 2709 ans; et, par une conséquence rigoureuse, la vocation d'Abraham, au lieu d'arriver l'an 1921 avec Ussérius, ou l'an 2291 avec les Bénédictins, se trouve placée, dans le système de M. Chevallier, l'an 1584 av. J. C.; ainsi, la vocation d'Abraham est considérablement rapprochée de nous.

M. Chevallier donne à la période qui s'étend d'Abraham à l'Exode, une durée moindre que celle des deux chronologies précitées. Les Bénédictins lui attribuent 645 ans; Ussérius 430 ans. Dans le nouveau système, elle n'est que de 244 ans.

Malgré la diminution de la durée de cette période, par suite du rap-

(1) *Op. cit.*, 1^{re} série, f. 5, p. 248.

prochement de la vocation d'Abraham, l'Exode est également très rapproché de l'ère vulgaire : au lieu de se rapporter à l'an du monde 1491 av. J. C., selon Ussérius, à l'an 1645, selon les Bénédictins, il tombe à l'an 1340, et l'entrée dans la terre promise a lieu l'an 1300.

La période du désert, de Josué et des Juges, qui s'étend de l'Exode à la fondation du Temple, au lieu d'être de 480 ans, avec Ussérius, et de 647 ans avec les Bénédictins, est de 326 ans, et va de l'an 1340 à l'an 1014 (4^e année de Salomon).

La période de la fondation du Temple à la captivité est de 408 ans, c'est-à-dire de 3 années seulement de plus que celle d'Ussérius, et de 16 ans de plus que celle des Bénédictins : Ussérius place la fondation du Temple à l'an 1011 : les Bénédictins la placent à l'an 998.

Les deux dernières périodes sont comme celles des deux autres chronologies. L'une commence avec la captivité, l'an 606 ; l'autre, date du retour de la captivité, l'an 536 av. J. C. Quant à la 1^{re} époque du monde, qui s'étend de la création de l'homme au déluge, M. Chevallier lui donne 1656 ans, comme Ussérius et les Bénédictins (1).

Maintenant, laissons M. Dumax nous exposer les *motifs* qui ont fait adopter ces dates.

« Pour les 7^e, 6^e et 5^e époques, qui renferment la longue période de l'histoire des royaumes de Juda et d'Israël, après et avant la captivité, c'est-à-dire la longue période, qui va de l'ère vulgaire à la fondation du Temple de Salomon, la nouvelle chronologie est d'accord, à quelques années près, avec les chronologies d'Ussérius et des Bénédictins.

« La suite du livre des Rois donne raison de cette concordance ; les découvertes modernes la confirment : quelques modifications de détail sont seulement à noter : ces légères différences se rapportent à l'époque voisine de la fondation du Temple, qui, dans le nouveau système, ainsi qu'il vient d'être dit, est éloignée de l'ère vulgaire de 3 ans sur Ussérius, de 15 ou 16 sur les Bénédictins.

« Pour la 4^e époque, qui remonte de la fondation du Temple à la sortie d'Égypte, et qui renferme les 40 années du désert, le gouvernement de Josué et la période des Juges : si, — contrairement aux chronologies usuelles, lesquelles assignent 5 et 6 siècles et plus à cette époque, — le nouveau système ne lui attribue que 326 ans, il s'appuie, d'une part, sur l'emploi de l'année lunaire ou religieuse de 7 mois (ou de 206 jours 71) dans l'énoncé de plusieurs des chiffres de la sainte Bible ; d'autre part, ce nouveau système invoque, en faveur de cet amoindrissement de durée, une étude approfondie du texte sacré pour le temps des Juges. Cette

(1) *Op. cit.*, 1^{re} série, fasc. 1, p. 105.

étude établit, comme conclusion indubitable, que plusieurs des judicatures ont été simultanées.

« Au reste, d'après les découvertes modernes, l'Exode du peuple de Dieu doit être placé vers le milieu du 14^e siècle av. J. C. Les inscriptions récemment trouvées en Égypte indiquent en effet que le roi sous lequel eut lieu ce grand événement est Aménophthis — Mérenphthah, troisième prince de la XIX^e dynastie égyptienne, lequel a régné de 1365 à 1335. L'an 1340 paraît la date à peu près sûre de l'Exode. Cette date est d'ailleurs confirmée par des synchronismes et des observations astronomiques : ces études et ces synchronismes semblent pleinement favoriser l'opinion qui regarde l'année 1300 comme celle de l'entrée du peuple de Dieu en Palestine. Or, de 1340 à 1014, s'écoule une période de 326 années seulement.

« Pour la 3^e époque, qui remonte de la sortie d'Égypte à la vocation d'Abraham, et renferme toute la période de la famille Abrahamique si, — contrairement aux chronologies usuelles, lesquelles assignent à cette époque 430 et 645 ans, — le nouveau système ne lui donne que 243 ou 244 ans, cette évaluation repose également sur l'année lunaire ou religieuse de sept mois, en usage dans le comput des patriarches. On verra, dans nos dissertations, à quels merveilleux résultats, conduit l'emploi, pour cette période, de l'année de sept mois dite aussi année abrahamique. — En présence de ces résultats, la saine logique est comme forcée d'admettre que l'année abrahamique doit régler, dans cet endroit de la Bible, le calcul de Moïse.

« Les 244 années de cette époque, partant de l'an 1340, en reportent l'origine, c'est-à-dire la vocation d'Abraham, à l'an 1584. Or, tout ce que les découvertes modernes de l'Égypte nous font connaître de ce pays, au seizième siècle av. J. C., est d'accord avec le récit biblique touchant Abraham et l'histoire de sa famille.

« Pour la 2^e époque, qui remonte de la vocation d'Abraham au déluge si — contrairement aux chronologies usuelles, lesquelles lui assignent 427 ans et 1017 ans, — le nouveau système lui suppose 2709 années, qui, partant de 1584, en reportent l'origine, c'est-à-dire l'époque du déluge, à l'an 4293 avant l'ère vulgaire, il s'appuie : 1^o sur l'étude des vraies mesures de temps dont se servaient les anciens peuples Chaldéens, Égyptiens et Chinois et sur les chiffres assignés à l'origine de ces peuples par leurs plus vieux auteurs, 2^o sur une interprétation nouvelle des chiffres du texte sacré, touchant la succession des patriarches postdiluviens, que relate Moïse au chapitre xi de la Genèse.

« Or, d'une part, d'après les vraies mesures de temps en usage chez l'

anciens, tous les chiffres des vieux auteurs concordent, pour fixer le cataclysme diluvien, vers l'an 4293 av. J. C.; d'autre part, en vertu de la nouvelle interprétation du chapitre xi de la Genèse, laquelle substitue la famille de chaque patriarche à ce patriarche, pour la durée de sa vie, et permet par conséquent de faire entrer le chiffre indiquant cette durée dans le comput général, on trouve, pour la période, 2709 ans, qui, ajoutés aux 1584 ans des précédentes époques, en font remonter également l'origine, c'est-à-dire le fait du déluge, à l'an 4293 av. J. C.

« Pour la 1^{re} époque, l'époque antédiluvienne, commençant à la création de l'homme et allant jusqu'au déluge, le nouveau système est d'accord avec Ussérius et avec les Bénédictins, et lui assigne 1656 ans; c'est aussi le chiffre qui ressort du texte hébreu. Ces 1656 ans, ajoutés aux 4293 ans, résultat des diverses périodes, allant du déluge à l'ère vulgaire, font reporter l'apparition de l'homme à l'an 5949 av. J. C. » (1).

Enfin, M. l'abbé Dumax résume ainsi les heureuses conséquences du nouveau système, pour l'apologétique.

« Les précieuses conséquences, qui résultent du nouveau système de chronologie, proposé par M. Chevallier, viennent d'être en partie indiquées dans l'énoncé des motifs sur lesquels s'appuient les chiffres de durée et les dates d'origines des diverses époques du monde ancien.

« Ainsi, pour la 2^e époque, dont l'origine se trouve si grandement reculée, on a signalé la parfaite concordance qui résulte de la date assignée à ce commencement, c'est-à-dire au déluge, avec les dates fournies par les anciens auteurs touchant l'origine des empires, dates généralement regardées jusqu'à présent comme exagérées et fabuleuses.

« Ainsi, de même, pour la 3^e époque, l'époque d'Abraham, on a constaté comme résultat de son amoindrissement de durée, par suite de l'emploi de l'année religieuse, la solution d'une foule de difficultés relatives à l'histoire des patriarches.

« Mais il est deux autres résultats, d'un intérêt non moins grand, qui n'ont point été mentionnés.

« L'un se rapporte à la 4^e époque. Par le fait que cette époque se trouve restreinte, dans la durée des juges en particulier, il en résulte qu'il devient bien facile de tracer la généalogie et la suite des grands prêtres. Cette généalogie est réellement impossible dans la chronologie d'Ussérius, et surtout dans celle des Bénédictins.

« L'autre précieuse conséquence se rapporte à la première époque.

(1) *Loc. cit.*, p. 109.

Par suite : 1° de la vraie fixation des mesures de temps, connues des anciens, et en particulier du *sare*; 2° de l'emploi des années religieuses de 7 mois et de 9 mois, dont il démontre l'existence chez les anciens, M. Chevallier arrive à ce merveilleux résultat, de faire concorder entre eux, pour la 1^{re} époque du monde, tous les chiffres différents des divers textes de nos saints Livres (Hébreu, Samaritain, Septante), et de les concilier avec les chiffres, en apparence les plus inconciliables, des plus vieux auteurs, touchant l'antiquité du monde » (1).

IV.

EXAMEN DE LA MÉTHODE SUIVIE PAR MM. CHEVALLIER ET DUMAX.

Aurons-nous réussi à donner au lecteur une idée précise, nette, exacte du système de MM. les abbés Chevallier et Dumax? A cette fin, on l'a vu, nous avons successivement exposé le *but*, les *sources*, les *résultats*, les *conséquences*, pour la défense de nos saints Livres, des calculs sagaces des deux savants auteurs de la nouvelle Chronologie. Il nous reste à parler de leur *méthode*, ou plutôt de la marche suivie par M. l'abbé Dumax dans le développement qu'il a donné à l'œuvre de M. Chevallier.

M. Dumax divise son travail en deux parties ou *séries*, dont la seconde est le développement et la confirmation de la première. Celle-ci comprend cinq fascicules, formant deux volumes, dans lesquels l'auteur passe en revue, successivement, chacune des quatre époques qui partagent l'histoire primitive, depuis l'apparition de l'homme jusqu'à la construction du Temple. A chacune de ces périodes, M. Dumax compare les dates des chronologies d'Ussérius et des Bénédictins avec celles du nouveau système qu'il vulgarise et qu'il explique, s'efforçant de justifier la préférence donnée à ses chiffres, par ce motif que seuls ils répondent aux exigences du récit biblique aussi bien qu'aux particularités ressortant des annales les plus anciennes de l'humanité; enfin parce que seuls ils permettent d'établir scientifiquement et solidement une véritable concordance.

Dans la deuxième série, M. Dumax étend davantage son système en « adaptant à ses chiffres tous les faits historiques que la sainte Bible et les plus anciennes traditions nous révèlent sur l'histoire du

(1) *Loc. cit.*, p. 111.

monde, depuis l'apparition de l'homme jusqu'à la dispersion des peuples et à la fondation des premiers empires.

« En exposant, d'après les anciens auteurs et les découvertes modernes, l'histoire des peuples primitifs, notamment celle des Chaldéens et des Assyriens et celle des Égyptiens, chez lesquels se rencontrent plus souvent des faits corrélatifs à ceux que mentionne la sainte Bible.

« En traçant d'après le Livre sacré et les dates résultant de notre chronologie la suite des événements qui, depuis le déluge, se rapportent aux patriarches postdiluviens, d'abord jusqu'à la vocation d'Abraham; puis à ce grand patriarche et à la tribu abrahamique jusqu'à l'exode; puis au peuple de Dieu depuis l'exode et son entrée dans la terre promise.

« Enfin, en offrant d'après les chiffres adoptés dans le nouveau système, une concordance générale des faits bibliques avec ceux des histoires profanes (1). » La seconde série n'est pas terminée; le vaillant et docte abbé Dumax en poursuit avec ardeur l'achèvement. Plaise à Dieu qu'il vienne à bout de la rude tâche dont il n'a pas fui les discussions ingrates et les responsabilités à la face d'un public, rempli d'estime pour le caractère, la science, l'érudition vaillante de l'auteur du nouveau système de chronologie, mais, disons-le, non moins rempli de préjugés contre le système lui-même. Il importe donc, après avoir esquissé celui-ci, et essayé d'en donner une juste idée, il importe d'en apprécier la valeur.

V.

APPRÉCIATION DU SYSTÈME.

En premier lieu, peut-on lui attribuer le mérite d'être *absolument vrai*? Libre à chacun de se faire une opinion à cet égard. Mais il est bien certain que ce mérite de présenter *toute la vérité historique*, les auteurs eux-mêmes du système ne songent pas à le revendiquer. Ils sont plus modestes, et leur prétention, sur ce point, semble juste et raisonnable.

« Sans oser nous flatter, » dit M. l'abbé Dumax, « que le système de M. Chevallier et le nôtre soit toute la vérité historique, nous croyons qu'il renferme une grande part de cette vérité, qu'il s'en approche du

(1) *Op. cit.*, 2^e série, fascicule 1^{er}, p. 111.

moins bien plus que tous les systèmes précédemment admis. A ce titre, il nous semble qu'il peut être offert aux amis des études sérieuses et qu'il sera patronné par eux (1). »

Cette modestie sied bien au mérite incontestable de l'œuvre et de l'auteur, et on ne saurait refuser à M. Dumax la faveur et l'attention qu'il réclame, au nom de la science et des études sérieuses, pour un système, offert non comme la vérité absolue s'imposant nécessairement, mais comme une opinion personnelle, discutable et sérieuse, fondée en raison. Fondée en raison ! Elle l'est incontestablement, nonobstant l'objection inévitable à laquelle l'auteur a répondu d'avance. C'est peine perdue, lui dira-t-on, de reviser les anciennes chronologies et de chercher à en construire une nouvelle, en se servant des chiffres de la Bible, puisque de savants auteurs ont déclaré qu'il n'y a pas de chronologie dans le Livre sacré ?

A cela, M. Dumax a répondu : « Quelque savants qu'on suppose ces auteurs, s'ils ont affirmé qu'il n'y a pas de chronologie dans la Bible, ne serait-ce point parce qu'ils n'ont pas trouvé le moyen d'interpréter les chiffres qui s'y rencontrent, de manière à concilier ces chiffres avec les détails du récit sacré et avec la suite des événements de l'histoire profane ?

« Mais si l'on propose, comme nous venons de le faire, une interprétation de tous et de chacun des chiffres du saint Livre, en vertu de laquelle ces chiffres se trouvent dans une parfaite harmonie avec les récits des auteurs inspirés et avec ceux des auteurs profanes, aussi bien qu'avec les chiffres mentionnés par ces derniers, ne sera-t-on pas en droit de soutenir qu'il y a dans la sainte Bible tous les éléments d'une vraie et légitime chronologie » (2) ?

L'objection la plus sérieuse, ou du moins la plus spécieuse, qu'on pût faire au nouveau système, est celle-ci : Votre explication *nouvelle*, différant en tout point de l'exégèse traditionnelle de quelques chiffres de la sainte Écriture, amoindrit, compromet l'autorité de nos saints Livres. C'est l'arme perfide dont se servent les défenseurs de l'accord *négalif*, pour combattre les audacieux promoteurs de l'accord *positif* entre la Bible et la science.

Dans l'espèce, voici comment M. Dumax pare le coup.

« Si la valeur et le sens des chiffres, pour lesquels nous proposons une nouvelle interprétation étaient clairement précisés dans le saint Livre, ce serait évidemment nuire à son autorité que de leur chercher

(1) *Op. cit.*, 1^{re} série, fascicule 5^e, p. 263.

(2) *Loc. cit.*, p. 259.

une autre valeur et de leur attribuer un autre sens; mais la vraie valeur des chiffres dont il s'agit n'est pas plus clairement précisée dans la Bible, que le sens de plusieurs des phrases où se rencontrent ces chiffres n'est définitivement déterminé par l'Église, seule infallible interprète de nos saints Livres.

« Il suit de là que le chronologiste a le droit de présenter telle ou telle interprétation qui lui paraît légitime, et pour la valeur des chiffres en question, et pour le sens des mots qui les accompagnent et se rapportent à ces chiffres. Or, si une interprétation, ainsi proposée, a le mérite ou le bonheur, — et nous croyons que la nôtre est dans ce cas, — tout à la fois de concilier le saint Livre avec lui-même et avec les exigences des traditions anciennes des peuples et celles de la science moderne, il nous semble qu'on ne saurait accuser cette interprétation de nuire à l'autorité de la Bible, mais qu'au contraire elle la rehausse et la décore, s'il est permis d'employer ces expressions, d'une nouvelle auréole de sincérité et d'exactitude historique » (1). Toutefois il y a plus : non seulement ce système répond victorieusement aux deux objections principales qu'il provoque et par ses moyens et par ses résultats, mais il s'offre à nous avec tous les caractères d'une opinion raisonnable et raisonnée, digne par conséquent de l'attention et de l'examen des esprits sérieux.

Qu'exige la raison, en effet, pour qu'une chronologie des âges primitifs s'impose avec autorité à une sérieuse critique?

« La raison demande tout d'abord que cette chronologie tienne compte, dans le classement des faits et dans la supputation des dates, tout à la fois des chiffres fournis par la Bible et des chiffres que nous ont laissés les premiers annalistes des peuples, dont les traditions remontent au berceau du monde.

« La raison ne demande pas moins que la chronologie dont il s'agit donne aux chiffres de la Bible aussi bien qu'aux chiffres des histoires profanes une interprétation vraisemblable, judicieuse, qui non seulement ne soit pas en contradiction avec les textes auxquels ils appartiennent, mais de plus qui puisse au besoin en faciliter et en éclairer le sens.

« La raison demande de plus que le classement des faits et la supputation des dates, pour l'une et l'autre histoire sacrée et profane, soient contrôlés et authentiqués par les monuments primitifs, par les découvertes modernes et par les observations des savants de tous les temps.

(1) *Loc. cit.*, p. 260.

« La raison demande, en un mot, à la vraie chronologie des temps anciens de proposer une combinaison de chiffres telle, qu'en comparant les divers éléments de calcul, fournis par l'Écriture Sainte, avec ceux de l'histoire profane, de quelque source légitime qu'ils viennent, on arrive à une véritable concordance des événements et des dates.

« Or, ces divers caractères de vérité exigés par la raison elle-même, se révèlent dans la chronologie de M. Chevallier » (1).

Il y a encore en faveur de ces calculs et de leur vérité une présomption remarquable, dans ce fait, qu'avec leur aide, M. Dumax a pu signaler *à priori* dans le texte de la Bible, une erreur de copiste relative au comput; erreur que l'expérience a, dans la suite, constatée d'une façon certaine.

Au chapitre XI de la Genèse, « le texte de la Vulgate assigne 32 ans à Rehu : « vixit Rehu trigenta duobus annis », et tous nos calculs nous ont conduit à conclure qu'il y a là une erreur de copiste, et qu'il faut lire 35 ans. Nous ajoutons ici avec satisfaction, sur une observation que nous a adressée M. Chevallier, que plusieurs exemplaires de la Vulgate portent imprimé en marge le chiffre 35, comme variante de 32. M. Chevallier l'a constaté sur une Bible de Robert Étienne, publiée en 1555 » (2). Nous ne voudrions pas donner à cet incident une importance exagérée; cependant nos lecteurs sont-ils d'avis que M. Dumax parti d'un point de vue faux, ayant basé ses calculs sur une erreur, aurait pu ainsi, *à priori*, signaler une faute du copiste, dans le texte sacré d'une Bible?

Après ce que nous venons de dire en faveur du système de MM. Dumax et Chevallier, on ne s'étonnera pas que les savants auteurs aient reçu les approbations les plus autorisées et les plus flatteuses. Qu'il nous suffise de renvoyer le lecteur au compte rendu, très élogieux, qu'a fait de ce système le *Moniteur* de Rome, le 4 décembre 1886 et le 27 octobre 1887. La *Semaine religieuse de Paris* en parla aussi très favorablement. Ce système, y est-il dit, « paraît renfermer une grande part de vérité, et mérite, à coup sûr, l'examen des savants et de tous ceux qui s'occupent de ces importantes questions; sa clarté parfaite le rend d'ailleurs abordable à tous, et ce n'est pas un de ses moindres mérites » (février 1888).

Un membre très distingué du clergé de Paris faisait à M. Dumax cette réflexion : « Cher Monsieur, si M. Robiou ou M. Maspero, ou Repan,

(1) *Loc. cit.*, p. 257.

(2) *Loc. cit.*, p. 254.

ou tout autre savant eût conçu et publié votre système de chronologie biblique, son auteur eût été porté aux nues; la presse aurait fait grand bruit autour de son nom et de son œuvre. Vous n'êtes qu'un prêtre modeste; le succès de votre idée s'en ressentira ».

Voilà pourquoi nous devions et nous avons voulu parler d'un système que plusieurs savants appellent déjà simplement : *la vérité*. Le cardinal Pitra fut de ce nombre.

L'abbé OCTAVE REY.



FRA RICOLDO DE MONTE-CROCE.

En dehors de la composition de son *Itinerarium*, le premier travail important entrepris par Ricoldo à Bagdad est une traduction du Coran. Il n'est pas douteux qu'il fut conduit dans ce dessein par le désir de fournir aux Occidentaux un moyen sûr de connaître la loi de Mahomet pour la réfuter et la combattre. A vrai dire, la société latine possédait déjà depuis 1143 une traduction du Coran, celle faite par Robert de Rétines avec la collaboration du musulman Mohammed, sur la demande de Pierre le Vénérable (1). Ricoldo semble avoir ignoré l'œuvre de Robert. L'eût-il connue, il eût encore été utile qu'un écrivain comme Ricoldo, versé à la fois dans la connaissance des deux langues, les usages et la religion des Sarrasins, entreprit cette traduction. La version de Robert de Rétines, exécutée avec le concours d'un Arabe, devait garder les incertitudes de ce genre de travaux faits à deux. Ricoldo fut le premier auteur latin qui aborda le projet d'une traduction du Coran avec une science personnelle qui s'étendait non seulement aux deux langues, mais encore aux deux civilisations qu'il voulait rapprocher en transfusant de l'une dans l'autre le premier monument de la religion et de la littérature arabe. Ricoldo nous apprend lui-même qu'il a entrepris ce travail. Nous lisons en effet dans le prologue de son grand traité *Contra legem Sarracenorum* les paroles suivantes : « Moi, le dernier dans l'ordre des Frères Prêcheurs, ayant considéré les malheurs apportés dans le monde par Mahomet, je suis entré en moi-même et ai résolu de rendre témoignage au Seigneur. J'ai donc traversé les mers et les déserts et je suis venu dans cette ville fameuse des Sarrasins, Bagdad, le lieu de leurs hautes études. J'y ai appris à la fois la langue et l'écriture arabe. J'ai étudié très attentivement leur loi, conféré fréquemment avec eux dans leurs écoles et avec leurs maîtres, et j'ai vu de plus en plus par expérience la perversité de leur loi. Je commençai de la traduire en latin, mais j'y trouvai tant de fables, tant d'erreurs et de blasphèmes constamment répétés que, pris alors de dégoût, j'abandonnai mon travail. Dans l'étonnement

(1) Voyez notre étude : *Pierre le Vénérable et son activité littéraire contre l'Islam. Revue Thomiste*, juillet 1893.

où me jetaient ces blasphèmes j'écrivis même quelques lettres à l'Église triomphante sous forme d'une plainte amère (1) ». La question qui se pose immédiatement est de savoir si Ricoldo reprit plus tard son travail et le mena à bonne fin. Nous ne connaissons pas la traduction de Ricoldo, mais la question de la littérature sortie de la plume des missionnaires du treizième et quatorzième siècle est demeurée dans une telle obscurité, qu'on ne saurait rien conclure de l'absence de cet ouvrage. On pourrait peut-être voir dans l'expression de Ricoldo, *tunc attediatus dimisi*, l'insinuation que le travail a été repris plus tard.

L'argument le plus explicite en faveur de l'affirmative semble être l'autorité de Jean VI Cantacuzène, Empereur d'Orient devenu moine (1455); Cantacuzène a écrit contre Mahomet des *Apologies* et des *Discours* (2). Les *Apologies* défendent les vérités chrétiennes rejetées par les sectateurs du Prophète, sans que l'auteur fasse aucun usage du Coran ou de la littérature religieuse de l'Islam. Il n'en est pas de même pour les *Discours*. Ses attaques et toute son argumentation roulent sur le texte du Coran et sur des données positives de l'histoire religieuse des Sarrasins. C'est Ricoldo qui a fourni à Cantacuzène les matériaux de son travail, comme ce dernier l'indique clairement dans son premier discours en faisant la distribution des parties de son sujet. « Voyons donc quel maître a été Mahomet, quelle est sa doctrine, quels sont l'arbre et ses fruits, afin que par les fruits nous connaissions l'arbre, et par sa doctrine le docteur.

« L'an de l'incarnation du Seigneur, mille deux cent dix, un religieux de l'ordre des Prêcheurs nommé Richard, venu à Babylone où étaient les études et le mystère d'iniquité, apprit, à grand travail, la langue arabe. Ayant discuté et connu très exactement les choses contenues dans la loi des Ismaélites, il les traduisit de l'arabe en latin (3) ».

(1) « Ego ergo minimus in ordine predicatorum de tanta dampnacione condolens cogitavi vias meas et converti pedes meos in testimonia tua : unde cum transissem maria et deserta et pervenissem ad famosissimam civitatem Sarracenorum Baldacum ubi generale ipsorum solemne habetur studium ubi pariter linguam et litteram arabicam didici et legem eorum diligentissime relegens et studiose in scolis et cum magistris frequenter conferens magis ac magis per experientiam apprehendi perversitatem predicate legis et cum inceperim eam in latinum transferre tot inveni fabulas et falsitates, blasphemias et eadem per omnia in locis creberrimis repetita quod tunc attediatus dimisi, et super admiratione de predictis blasphemiiis scripsi quasdam epistolas ad Ecclesiam triumphantem per modum querele amaritatis. » (Paris, nat. Ms. 4230, f. 160).

(2) Migne, *Patr. grec.*, CLIV, 371-692.

(3) « Quapropter nos hinc consideratis, inspiciamus Domini oraculum, quisnam sit magister hic, quænam hujus doctrina, quæ arbor et quinam fructus, ut vel ex ipso fructu arborem agnoscamus, et ex doctrina doctorem. Anno a Domini et Salvatoris nostri Jesu Christi verl

Faut-il voir, dans cette affirmation de Cantacuzène, la preuve que Ricoldo a traduit effectivement le Coran et qu'il a dû achever plus tard son travail interrompu? On pourrait le croire au premier abord. La date de MCCX, mais qu'il faut lire MCCXC, correspond avec le moment précis où Ricoldo entreprit sa traduction, puisque, ainsi qu'il nous l'a dit, c'est après avoir renoncé à ce travail, qu'il publia ses lettres à l'Église triomphante, lesquelles sont de 1291. D'autre part, on ne sait pas où Cantacuzène aurait pris cette date, puisqu'elle ne se trouve pas dans le *Contra legem Sarracenorum*, le seul ouvrage auquel il puisse faire allusion, s'il ne parle pas véritablement d'une traduction du Coran.

Cependant nous inclinons à la négative. Le texte grec de Cantacuzène dit littéralement que Ricoldo a traduit, de l'arabe en latin, des choses qui sont dans la loi des Ismaélites (1), ce qui n'implique pas une traduction proprement dite, mais peut s'entendre des très nombreux emprunts faits par Ricoldo au Coran dans la réfutation étendue qu'il en a faite. Ce qui nous incline d'autant plus à cette solution, c'est que Cantacuzène a certainement eu sous les yeux le *Contra legem Sarracenorum* auquel il emprunte fréquemment des données spéciales et le fond de son argumentation. D'ailleurs les paroles de Cantacuzène rappellent manifestement les détails historiques fournis par Ricoldo au commencement de son traité, paroles que nous avons déjà citées.

Quant à la date de 1290, il faut conclure qu'elle a dû se trouver dans certains manuscrits du *Contra legem*; cette date, d'ailleurs, sous la plume de Cantacuzène, désigne le moment de l'arrivée à Bagdad, mais non le temps de la composition de l'ouvrage.

V.

Ce fut au milieu de ses occupations de prédicateur apostolique et de lettré chrétien que Ricoldo fut surpris par la terrible nouvelle de la chute de Ptolemaïs. Le 18 mai 1291, la ville, après une résistance

Dei incarnatione millesimo ducentesimo et decimo, quidam ordinis Predicatorum Richaldus nomine, Babylonem profectus, ubi studium et mysterium iniquitatis exercebatur, summo labore sese in Arabum lingua exercuit. Hic discussis simul et exactissime deprehensis iis quæ in Ismaelitarum lege continentur, eadem in latinam linguam ex Arabica transtulit. » (Migne, *ibid.*, col. 602.

(1) Τὰ ἐν τῷ νόμῳ τῶν Ἰσμαηλιτῶν ἐμπεριειλημμένα εἰς τὴν Λατίνων γλῶτταν ἀπὸ τῆς τῶν Ἀράβων μετήνεγκεν. (*Ibid.*)

héroïque, était tombée aux mains des Sarrasins. C'était la dernière place forte restée en Orient au pouvoir des Latins. Avec elle achevait de s'effondrer la domination chrétienne en Asie. Cette défaite, qui détruisait pour longtemps, sinon pour toujours, jusqu'aux espérances d'une nouvelle conquête, était survenue au moment même où le pape et les princes songeaient à engager une nouvelle expédition contre l'Islam. Acre avait une réputation affreuse, et il est difficile d'atténuer les récits des contemporains jusqu'à ôter à cette ville toute ignominie. N'ayant pas su vivre, elle sut du moins mourir. Sa vie avait été molle, fastueuse et corrompue, sa mort fut héroïque. Ce n'est pas qu'au moment du péril elle ne connut les lâchetés et les trahisons. Ceux du moins parmi ses chefs qui étaient tenus par vocation spéciale à tous les sacrifices ne marchandèrent pas leurs fatigues et leur sang. Si le roi de Chypre, Henri de Lusignan, abandonna la place avec trois mille hommes dans une fuite honteuse, le grand maître du Temple, Guillaume de Beaujeu, et le maréchal des Hospitaliers, Matthieu de Clermont, soutinrent courageusement la résistance et moururent comme des braves. Nicolas de Hanapes, Dominicain et patriarche de Jérusalem, fut l'âme de ce dernier et suprême effort. Ses paroles ardentes enflammèrent les assiégés, ses sages discours unirent les chefs, ses bénédictions tombèrent sur les combattants. Quand devant la poussée irrésistible des assaillants il fut entraîné avec les restes de la garnison jusqu'aux bords de la mer et placé malgré lui dans une barque qui devait le sauver, son désir insatiable de recueillir les fugitifs qui se noyaient lui fit surcharger outre mesure son frêle esquif, et bon pasteur jusqu'à la fin, il fut enseveli dans les flots avec ceux de ses fidèles que sa charité voulait retirer. Cette belle et noble figure du dernier des patriarches de Jérusalem, qui ait résidé en Orient, domine cette sombre et tragique histoire et lui donne un de ses plus beaux traits de sublime. Quarante mille morts ou prisonniers est le moindre chiffre donné par les contemporains de ce désastre (1). Ricoldo nous dit qu'il y en eut trente mille en un seul jour (2). De nombreux religieux y périrent. Le couvent des Dominicains, qui comptait une trentaine de religieux, fut entièrement massacré.

Le bruit de ce désastre se répandit à travers le monde musulman avec une étonnante rapidité. La nouvelle allait accompagnée des récits

(1) Martène, *Amplis. collect.* IV, 757-784; V. Le Clerc, *Hist. litt. de la France*, XX, 51-98.

(2) *Epistolæ*.

sanglants du siège et du sac de la ville. A peu de jours de distance, comme pour confirmer et rendre visible aux yeux de tous ce lugubre événement, les dépouilles enlevées à Acre se répandirent sur les chemins et les marchés de l'Asie. Le butin pris aux chrétiens et aux églises, les vases et les livres sacrés, des épaves de toute nature, et celles plus lamentables encore des enfants, des femmes, des vierges consacrées à Dieu emmenées en captivité pour satisfaire le lucre et la luxure, tout cela forma comme un flot innommable qui roula des rivages ensanglantés de Ptolemaïs jusqu'à l'intérieur de l'Asie, jusqu'à Ninive et Bagdad.

La nouvelle de ce malheur et la vue de ces tristes débris jetèrent Ricoldo dans la consternation. L'écrit dans lequel il nous a laissé l'expression de sa douleur est un des monuments les plus émouvants de l'apostolat chrétien au moyen âge. Peut-être même chercherait-on vainement dans l'histoire de l'évangélisation lointaine quelque chose qui pût être comparé à ces lettres sur la perte d'Accon (1), où l'on entend encore à six siècles de distance une éloquence troublante et de sublimes sanglots.

C'est dans ces lettres que nous trouvons, au milieu de la confusion des sentiments de Ricoldo, à travers ses plaintes et ses larmes, les traits rapides et saisissants qui nous peignent le triste tableau qui se déploie sous ses yeux.

Quand Ricoldo voit sur le marché de Bagdad les dépouilles d'Accon et les troupes de femmes, d'enfants et autres captifs, il se met à la recherche de ceux de ses frères qui pourraient être parmi les prisonniers afin de les racheter, ou tout au moins pour leur rendre quelques services. Il rencontre des bréviaires, des ornements d'église, des vêtements, mais point de religieux. Peu après des cuisiniers sarrasins revenant d'Acre lui offrent une belle tunique blanche traversée d'un coup d'épée et portant des taches de sang. Ricoldo reconnaît l'habit de son ordre et l'achète pieusement. Enfin il ne tarde pas à apprendre que pas un seul des Dominicains du couvent d'Accon, au milieu desquels il avait séjourné deux ans auparavant, n'a échappé au massacre (2).

Ce fut à la suite de la commotion produite en Orient par la défaite des chrétiens que Ricoldo quitta momentanément Bagdad. Ce fait qui a passé inaperçu jusqu'à présent découle clairement des lettres sur la prise d'Accon. Il explique la formule employée par Ricoldo quand il

(1) Retrouvées par Röhrich dans le Ms. Vatic. lat. n° 3717, f. 249-267, publiées dans les *Archives de l'Orient latin*, t. II, 1884, Paris, p. 258-296. Tirage à part de 50 exemplaires, Gennæ, 1883.

(2) *Epistolæ*, p. 277-78, 289, 291.

date simplement ces lettres par ces mots : écrites en Orient ; il supprime les apparences contradictoires de certaines données comme cela a semblé à Röhricht, qui avait cru que Ricoldo avait appris la chute d'Acre à Ninive, avant sa première venue à Bagdad.

Il est indubitable que Ricoldo s'éloigna de cette ville après que les dépouilles d'Accon furent arrivées sur les bords du Tigre. Le motif de ce départ fut peut-être l'agitation produite au centre de la vie religieuse de l'Islam par la défaite finale des Latins. Le triomphe des Sarrasins dut exalter leur orgueil et leur faire changer d'attitude vis-à-vis des chrétiens. La cohabitation pacifique des disciples du Christ et de Mahomet, telle que nous l'a représentée Ricoldo, fut transitoirement troublée. Ricoldo lui-même, dans la course apostolique qu'il entreprit vers le nord, fut témoin des actes de violence exercés par les Sarrasins sur les chrétiens (1). D'ailleurs depuis son arrivée, dans une tournée de prédications, Ricoldo avait été victime d'une violente agression après son départ de Samarra, où il semble que sa présence suscita des colères, puisqu'il dut prendre la fuite.

« Lorsque je fuyais de Babylone, dit-il (2), et que je me trouvais aux frontières de la province, à l'entrée du désert, des serviteurs du diable, ministres de Mahomet, Tartares par le vêtement, mais Sarrasins de religion, vinrent à moi, me frappèrent et me dépouillèrent, en me demandant de me faire Sarrasin. L'amour me fit supporter allègrement leurs coups et je m'en fis presque un jeu. Mais comme je me refusais à leurs désirs, ils m'arrachèrent le saint habit de mon ordre et je dus prendre des vêtements de chamelier. Ils ont pu faire de moi un chamelier, mais non un Sarrasin. Travesti et confus, je me mis à conduire mon chameau par la chaîne, et voilà que, moi, qui avais été si longtemps un Frère Prêcheur négligent, je me trouvais tout à coup un vigilant chamelier. Alors, saisi de joie et versant des larmes, je m'écriai : Seigneur, j'ai appris que Mahomet était chamelier, est-ce que vous auriez résolu de me faire détruire ce chamelier sous le même habit ? En tout cas, pour vous, je ne me refuse à combattre sous aucun vêtement (3) ».

(1) *Epistolæ*, p. 293.

(2) Il faut entendre ici Babylone dans le sens strict que nous avons déjà vu Ricoldo lui donner dans son *Itinerarium* ; il s'agit de l'ancienne Baldac, aujourd'hui Samarra. On pourrait être tenté de rattacher ce fait au passage de Ricoldo à Samarra, lors de sa venue à Bagdad ; mais comme il voyageait sur le Tigre, on ne voit pas comment il aurait pu aller assez longtemps sur terre jusqu'à l'entrée du désert, et se faire même momentanément chamelier.

(3) *Epistolæ*, p. 284, 268. Röhricht croit que cet événement est arrivé pendant le voyage de Ricoldo avant son arrivée en Perse (p. 262), mais cela n'est pas, Ricoldo disant (p. 284) : *Dum ergo fugerem de medio Babilonis, ecce in exitu Babilonie*, etc. Ce fait étant déjà raconté

Ce nouvel éloignement de Bagdad, inspiré sans doute par une sage prudence, Ricoldo le mit à profit pour réaliser une course apostolique dans les régions qu'il avait déjà évangélisées en descendant le Tigre, lors de son premier voyage. Il remonta au moins jusqu'à Ninive. Il se représente à nous « avec sa longue barbe, même quand il porte l'habit de Frère Prêcheur, pour qu'on ne le prenne pas pour un religieux, et parcourant avec peine diverses contrées, tantôt vêtu en soldat, tantôt en chamelier, tantôt en moine, pour prêcher le Christ aux Sarrasins et aux Tartares, en un temps où, non seulement les Tartares, mais encore les chrétiens se convertissent au Coran » (1).

Ce fut pendant les longueurs et les tristesses de cette pérégrination que Ricoldo, ayant sous les yeux l'affligeant contraste de la détresse des chrétiens et de la prospérité des Sarrasins, écrivit les lettres qui nous sont restées sous le titre de *Epistolæ de perditione Acconis* (2). Ce qui le trouble, ce sont les desseins incompréhensibles de la Providence dans sa conduite vis-à-vis de Mahomet et de ses sectateurs, et par une fiction littéraire d'une grande simplicité, mais d'un effet admirable, il épanche les troubles de son esprit et la mélancolie de son âme dans des lettres qu'il adresse au ciel. Elles sont au nombre de cinq et ont été écrites successivement en différents lieux, pendant que Ricoldo remontait le cours du fleuve. De là la suscription générale qu'elles portent : *écrites en Orient*. Les deux premières, celles adressées à Dieu et à la vierge Marie, furent écrites à Bagdad (3). Les deux suivantes adressées, l'une à l'Église triomphante, l'autre au patriarche de Jérusalem et aux Frères Prêcheurs, et enfin la réponse divine furent composées pen-

dans la première lettre, écrite à Bagdad, il a dû se passer dans une course d'évangélisation antérieure. Le prologue, quoique probablement écrit plus tard, indique positivement que les lettres ont commencé à être écrites à Bagdad.

(1) « Barba prolixa, ut etiam in habitu fratrum predicatorum me non reputent fratrem, et modo in habitu militis, modo in habitu camelarii, modo in habitu fratrum predicatorum laboriose discurro partes, ut predicem Christum eo tempore Sarracenis et Tartaris, quando non solum Tartari sed etiam christiani efficiuntur Sarraceni ». (P. 285).

(2) Röricht croit à tort que les Lettres ont été écrites en 1298 (p. 260, note 16), parce que Ricoldo, faisant commencer la loi des Sarrasins en 598 de l'ère chrétienne (Bliander, II, 105), dit de Mahomet dans ses lettres, que Dieu lui a donné la puissance contre les chrétiens depuis *septeingentis annis* (p. 267, 277, 280, 283). Mais le mot *septe* s'oppose à ce que l'on prenne les sept siècles comme accomplis, et il est très juste de dire en parlant d'une durée de 693 ans, qu'il y a presque sept siècles. D'ailleurs tous les caractères intrinsèques des *Lettres* montrent qu'elles ont été écrites sous le coup des événements racontés. Voyez, p. 277, comme Ricoldo parle au présent : « Ego quero ab illis qui redeunt de captione Accon et nullum (fratrem) invenio. Invenio tamen tunicas ». (P. 272).

(3) On lit dans la première : *Relictus sum solus in Baldaco* (p. 270) ; dans la seconde, il parle au présent des chrétiens qu'on amène à Bagdad (p. 272).

dant le séjour, ou après le passage du missionnaire à Ninive (1).

C'est dans cette ville, en effet, que Ricoldo trouva de nouveaux débris du pillage de Ptolémaïs. Il acheta, entre autres choses, les Morales de saint Grégoire et un missel que les Sarrasins voulaient détruire pour faire des tambourins avec le parchemin des feuilles. Ces livres, il les appelle des esclaves en captivité, puisqu'ils sont tombés aux mains des Sarrasins et venus à Ninive, à une distance de cinquante diètes de chameau du point le plus rapproché de la chrétienté (2). Ce furent ces mêmes Morales de saint Grégoire qui se chargèrent de lui donner la réponse du ciel, trois jours après avoir écrit sa quatrième lettre (3).

Ricoldo plaça plus tard, en tête de ses Lettres, comme de son Itinéraire, un court prologue. Il nous y dévoile les sentiments et les réflexions qui l'amènèrent à entrer en correspondance avec le ciel. Ne pouvant entrer dans l'analyse des lettres, nous citerons, avec quelques autres, ce fragment écrit avec goût, et imitant la manière des prophètes.

« Aleph. Voici ce qui arriva lorsque j'étais à Bagdad, *au milieu des captifs, près du fleuve Chobar* (Ézéch., I, 1), le Tigre. D'une part, j'étais ravi par la beauté des vertes campagnes qui m'entouraient, sorte d'Eden où se multipliaient les arbres, où abondaient toutes les sortes de fruits, vrai jardin arrosé par les eaux paradisiaques où surgissaient partout des maisons dorées. D'autre part, j'étais accablé de tristesse par la défaite et la captivité du peuple chrétien après la chute lamentable d'Accon. Je voyais les Sarrasins joyeux et florissants; les chrétiens sordides et abattus; leurs filles, leurs enfants, leurs vieillards conduits au milieu des cris pour être prisonniers et esclaves chez les peuples barbares dans le plus lointain Orient. Alors, je fus subitement saisi d'une immense tristesse et d'un étonnement inaccoutumé. Je commençai, comme hors de moi, à méditer plus profondément que par le passé les desseins de Dieu dans le gouvernement du monde et sa conduite envers les Sarrasins et les chrétiens. Je m'interrogeai sur les causes d'une si grande défaite pour les uns, d'une si grande prospérité temporelle pour les autres. Comme je ne savais mettre fin à mon étonnement ni trouver une solution à ce problème, je résolus d'en écrire à

(1) Dans la troisième lettre il parle des Morales de saint Grégoire qu'il a trouvées à Ninive (p. 280); dans la quatrième il dit clairement qu'il est en voyage : « miser peregrinus in partibus orientis »; qu'il était à Bagdad quand il apprit les premiers événements, *usque Baldacum tunc eram*, ce qui prouve qu'il n'y est plus. Comparez la série des mêmes événements racontés au présent dans la III^e lettre, p. 277-77 et au passé dans la IV^e, p. 289.

(2) *Epistolæ*, p. 280, 281.

(3) *Epistolæ*, p. 294.

Dieu et à la cour céleste, pour leur exposer les motifs de ma surprise, mon désir d'être confirmé dans la foi chrétienne, et l'espoir de voir arracher les chrétiens captifs des mains de leurs ennemis. Ainsi affligé, j'écrivis les lettres qui suivent comme les discours et les prières d'une âme pleine d'amertume » (1).

Traduisons encore quelques-unes des véhémentes apostrophes adressées par Ricoldo au patriarche de Jérusalem et aux autres Dominicains martyrisés à Acre. Ces fragments nous aideront à comprendre la réputation oratoire du Frère Prêcheur florentin; ce sont des spécimens d'une éloquence qui n'était pas générale au treizième siècle.

« Réjouis-toi, patriarche de Jérusalem, frère Nicolas de l'ordre des Prêcheurs! Au lieu de cette Jérusalem détruite et désolée que tu désirais si ardemment rendre au Christ, contente-toi de cette Jérusalem céleste, construite de pierres vivantes, où tu règnes avec lui. Et dire que moi, malheureux, quand j'appris que la mer t'avait englouti, je fus irrité et plein de tristesse. Maintenant, je me réjouis, non de ton naufrage, mais parce que tu as été submergé pour délivrer beaucoup de peuples et les conserver à la foi de Jésus Christ, comme un chef qui s'oublie pour ne penser qu'aux siens. Heureux patriarche qui meurs pour sauver tes enfants! Heureux pontife qui te fais toi-même le pont qui doit laisser passer ton peuple. Père et frère Nicolas, tu me parais un autre Jonas qui s'est volontairement jeté à la mer pour délivrer ses compagnons. Tu l'as voulu, ô frère, mais la mer insensée n'aurait jamais dû engloutir un tel homme! Je voudrais que les flots périssent qui ont dérobé un pasteur si sage! je voudrais que les ondes amères fussent remplies d'une amertume nouvelle pour avoir enseveli un homme d'une vie si douce et si sainte! Les poissons ne seront-ils pas châtiés pour n'avoir pas rendu aux pauvres leur père en le ramenant au rivage?

« Mais si je reviens à des pensées plus sages, tu n'étais ni meilleur, ni plus digne que saint Clément qui fut jeté à la mer. Que ton corps demeure donc dans les eaux d'Accon tant qu'il plaira à Dieu. Tu seras pour nous comme l'ancre et l'espérance de récupérer ce lieu. Gloire à toi, père des pauvres, frère Nicolas, le patriarche de Jérusalem!

« Réjouissez-vous aussi, mes frères, qui êtes partis avec lui! Réjouis-toi, grand saint Dominique, notre père! Réjouis-toi, ordre des Prêcheurs, qui par le mérite de la sainte obéissance a envoyé au ciel, comme présent et en une seule fois, un tel Patriarche et trente frères avec lui! En vérité nos frères du ciel auront été heureux en recevant ces hôtes. Mais

(1) *Epistolæ*, p. 264.

vous n'étiez pas des hôtes et des étrangers, vous étiez les concitoyens des saints et les familiers de Dieu. O belle procession à laquelle n'ont pas manqué les Frères Mineurs! J'ai appris, en effet, qu'au moment du massacre quelques-uns de nos très chers Frères Mineurs, je ne sais lesquels, s'étaient réfugiés dans notre maison, et ils ont été occis avec vous.

« Et moi, je vais triste et accablé, malheureux parmi les malheureux. Quand je veux penser aux joies éternelles, je suis de nouveau enseveli dans mon chagrin accoutumé. Je change subitement de sentiments et de paroles et je suis torturé par ma douleur. Malheur à moi, né pour voir l'écrasement de mon peuple! Malheur à moi, le témoin de l'abandon de la foi chrétienne! Où donc est Tripoli? où est Acre? où sont les églises chrétiennes? où sont les reliques des saints? où les religieux et les religieuses qui louaient le Seigneur comme les astres du matin? Qu'est devenue cette multitude de peuple chrétien qui était là-bas? Bien sûr les religieux et les guerriers ont été mis à mort. On a gardé les enfants pour en faire des Sarrasins. Les matrones, les religieuses et les vierges ont été données en concubines et en esclaves aux Sarrasins pour accroître leur peuple. Et vous, mes frères, dites-moi à quelle heure vous avez été tués; quelles ont été vos paroles quand les ennemis de la foi chrétienne ont fondu sur vous? J'ai appris que c'est un vendredi, à l'heure de tierce, que vous avez été frappés. On m'a dit que le matin vous aviez célébré la sainte messe. Vous aviez tous communie et une grande multitude d'hommes, de femmes et d'enfants s'était rassemblée près de vous. Une femme pieuse et digne de foi, prisonnière des Sarrasins, m'a raconté ces choses. Elle était présente quand on vous a mis à mort. Quand les Sarrasins sont entrés, vous chantiez à haute voix le *Veni, creator Spiritus*. Ce n'était que justice. On le chante quand on reçoit quelqu'un dans l'ordre des Frères Prêcheurs, il était bien juste que l'on fit de même quand tant de Frères Prêcheurs étaient reçus dans l'ordre des anges (1).

« Je vous en supplie, mes frères, par Dieu et vos tuniques sanglantes, ne tardez pas à nous secourir. Cessez le repos de votre contemplation et ne nous oubliez pas. Ne soyez pas négligents comme ceux de nos frères qui ont été tués à Antioche. Ils ont été martyrisés et nous n'avons rien vu d'extraordinaire de leur part. Nous pensions que leur sang si saint et si cruellement répandu par les Sarrasins crierait si fort vers Dieu que ces méchants seraient chassés de tout le pays. Et cependant tout est allé de mal en pis, jusqu'à ce qu'enfin nous ayons

(1) *Epistolæ*, p. 290-292.

été ignominieusement dépouillés de la Terre Sainte et de toute la Syrie (1).

« J'ai été laissé seul à Bagdad par mes compagnons au plus profond de l'Orient, sans nouvelles de l'Occident depuis plusieurs années, ni de mes frères, ni de mon Ordre. Je ne sais pas même ce qui est arrivé au Maître qui m'a envoyé, et je n'ai pas reçu un mot de réponse à toutes les lettres éplorées que je lui ai écrites pour obtenir du secours. *Je suis devenu un inconnu pour mes frères, je suis étranger aux fils de ma mère* (Job, xix, 13). Pour toi, Seigneur, j'ai quitté le monde et je suis entré dans l'Ordre; je suis venu t'annoncer aux Sarrasins et aux Tartares; *j'ai gagné la haute mer et la tempête m'a assailli* (Jon., ii, 4). Que les eaux ne m'ensevelissent pas. Je sais, Seigneur, que ta miséricorde est bienveillante, encore que je ne le voie pas clairement à cette heure. C'est pourquoi, je t'en prie, ô Dieu qui m'as créé et racheté, garde-moi dans ta foi sainte et délivre le peuple chrétien des mains des impies. Que ton nom soit béni dans les siècles des siècles (2) ».

Mais nous devons arrêter ces citations déjà bien longues, malgré le charme de leur éloquence. Les lettres de Ricoldo sur la perte d'Accon demeurent par leur originalité et leur importance un des monuments les plus curieux de la vie apostolique en Orient pendant le treizième siècle. Soit au point de vue de la psychologie d'une âme de missionnaire, soit au point de vue historique et littéraire, elles sont dignes d'une sérieuse étude et de beaucoup d'attention. Elles témoignent en outre chez l'auteur d'une tournure d'esprit et d'une énergie de caractère qui nous rappellent que nous sommes en face d'un contemporain et d'un compatriote de Dante Alighieri.

VI.

Avec les lettres sur la prise d'Accon cessent les données autobiographiques importantes sur les travaux apostoliques de Ricoldo en Orient. Ceux de ses écrits que nous ne connaissons pas, ou que nous connaissons imparfaitement, contiennent peut-être quelques renseignements sur la suite de son séjour en Asie; en tout cas ils doivent être assez brefs et secondaires. Ricoldo, comme d'autres missionnaires de son temps, a écrit son *Itinéraire*, moins pour parler de lui que pour faire connaître les peuples et le chemin que rencontreront ceux qui

(1) *Epistolæ*, p. 293.

(2) *Epistolæ*, p. 270.

voudront continuer son œuvre chez les Sarrasins. De là ce phénomène assez curieux des *Itinéraires* : ils contiennent l'aller et non le retour. La seconde partie, en effet, était inutile si le voyageur revenait à peu près par la même route. Quant à nous entretenir de ce qui leur était personnel, de la suite de leur ministère ou de leurs déplacements partiels, les religieux pèlerins du treizième siècle y songeaient assez peu.

A défaut d'indications détaillées, nous savons que Ricoldo séjourna encore longtemps en Orient (1), et sa vie de missionnaire dut continuer sous la forme et avec les occupations que nous connaissons déjà : courses d'évangélisation, prédications et discussions publiques avec les Juifs, les hérétiques et les Sarrasins, composition d'ouvrages apologétiques pour former un arsenal à l'usage des missionnaires et des docteurs chrétiens contre les sectes et les infidèles de l'Asie.

Après son expédition vers le nord, Ricoldo revint à Bagdad. Ce fut alors qu'il dut mettre la première main à son grand ouvrage *Contre la loi des Sarrasins*. Les armes chrétiennes étaient défaits en Palestine et dans tout l'Orient, il ne restait plus qu'à tremper des armes spirituelles, et voir si le glaive de la parole et de l'esprit ne pourrait pas se substituer avec profit à celui des anciens croisés.

Dans le prologue de ce traité, Ricoldo, après nous avoir appris comment il avait abandonné la traduction commencée du Coran et écrit ses lettres à l'Église triomphante, ajoute : « Maintenant, éclairé par la suprême vérité, mon dessein est de réfuter les principales inepties de cette loi perfide et de fournir aux autres frères le moyen de ramener plus facilement à Dieu les sectateurs d'une si grande fausseté. Pour plus de commodité j'ai divisé tout l'ouvrage en dix-sept chapitres (2) ». La manière de parler de Ricoldo nous indique que cette réfutation du Coran a été écrite immédiatement après les lettres, en tout cas pendant son séjour en Orient. Nous savons aussi que le manuscrit de cet ouvrage conservé au couvent de Santa Maria Novella portait en marge de la main de Ricoldo ces paroles : *Expecto decisionem Papalem, seu Magistralem* (3). « J'attends la décision du Pape ou du Maître de l'Ordre. » Ces mots écrits au retour du missionnaire en Italie, alors qu'il pensait repartir pour l'Orient, témoignent que l'ouvrage était achevé à cette époque.

(1) Voy. la notice nécrologique donnée plus loin.

(2) « Nunc autem mea intentio est de summa veritate confusus, confutare principales obscuritates tam perfide legis et dare occasionem fratribus aliis per quem modum possint facilius revocare ad Deum sectatores tante perfidiæ ». (Paris, Nat. Ms. 4230, f. 160).

(3) Finieschi, p. 312.

Le traité *Contra legem Sarracenorum* porte aussi divers titres : *Confutatio Alchorani*, *Improbatio Alchorani*, *Propugnaculum fidei*, etc. Mais les manuscrits anciens et la première édition le désignent sous le premier titre. Les autres sont l'œuvre du traducteur et des éditeurs.

L'œuvre de Ricoldo contre le Coran est, à notre connaissance, le meilleur travail qui ait été composé sur ce sujet au moyen âge, et peut-être jusqu'aux temps modernes. Le *Pugio fidei* de Raymond Martin, qui vise surtout les Juifs, et la réfutation de Ricoldo sont les œuvres les plus savantes du treizième siècle et du siècle suivant au point de vue de l'orientalisme. La connaissance approfondie des langues chez l'un et l'autre de ces deux écrivains, leur culture philosophique et théologique, la pratique des milieux sociaux et religieux auxquels ils se sont attaqués, tout cela a contribué, avec leur propre génie, à la construction de leur œuvre magistrale. Ces deux grands traités, avec la *Somme contre les gentils* de S. Thomas d'Aquin et la *Somme contre les Cathares et les Vaudois* de Monéta de Crémone, représentent les types les plus parfaits de l'apologétique dominicaine et ecclésiastique au treizième siècle.

Une longue étude serait nécessaire si l'on voulait entreprendre une analyse et un examen sérieux du *Contra legem Sarracenorum*. Il faudrait y montrer la richesse des matériaux puisés directement dans le texte original du Coran et dans d'autres ouvrages de la littérature religieuse arabe. On y rencontrerait aussi des observations personnelles nombreuses. L'Islam et sa foi sont en effet des choses que Ricoldo a vues et observées de très près dans les formes diverses de leur manifestation. A l'encontre de presque tous les autres écrits contre le Coran sortis de la plume des Occidentaux, on remarquerait que l'œuvre de Ricoldo porte des caractères de précision, de vraie compétence et de couleur locale qui la placent à part dans le domaine de la littérature similaire. Le choix des arguments, l'habileté de l'exposition, la force du raisonnement montreraient aussi que Ricoldo était rompu à tous les procédés dialectiques et à la science de l'école. Enfin la grande clarté et le souffle oratoire qui pénètrent cette œuvre d'un bout à l'autre témoigneraient de la facilité et de l'intérêt de sa lecture, d'autant mieux que la transparence des pages de cet écrit fait un assez vif contraste avec la solidité un peu abstruse des productions savantes du moyen âge (1).

(1) *Manuscrits* : Paris, Nat. 4230 (XIV^e siècle), f. 152-159 v. — 6225 (XV siècle), f. 154-161. — Colbert, cod. 2273 (Echard). — Biblioth. du chapitre d'Oviedo, indiqué par Denifle (Die Universit. d. Mittelalters, I, 497). — Vatic. 3717. Ricoldus : *Contra legem Sarracenorum* f. 301-376. — Florence. Le Ms. de Santa Maria Novella cité par Fineschi (Memorie, p. 309

Le traité de Ricoldo eut une grande notoriété pendant plusieurs siècles. Sa diffusion fut considérable et il devint la source principale à laquelle puisèrent les apologistes pour écrire contre la religion de Mahomet.

Il fut utilisé en Espagne dans la lutte entreprise par l'Église et particulièrement les Dominicains contre les Maures. C'est ce qu'indique la présence d'un manuscrit ancien de l'ouvrage à Oviédo, et le fait de la publication de la première édition à Séville en 1500, quelques années à peine après l'expulsion finale des Sarrasins du midi de l'Espagne.

Au courant du quatorzième siècle, l'ouvrage était traduit en grec (1). La proximité menaçante du Croissant rendait encore plus nécessaire à l'Église d'Orient la possession de tous les moyens de défense. Le traducteur du *Contra legem Sarracenorum* est Démétrius Cydonius, un écrivain grec dont l'activité littéraire a été très étendue. Lié d'étroite amitié

a dû passer dans les biblioth. de la ville. — Il a existé un ms. au couvent de San Zanepolo de Venise qui a servi à M. A. Serafini pour son édition de 1609. — Autres Mss. à Munich, Avignon, Rome (archives de l'Ordre). Flor. Ricard. *Excerpta ex libris Riccoldi a Monte de Cruce Dominicani contra Sarracenos et Alcoranum* per Barth. Fontium; catalog. Biblioth. Riccard., p. 341.

Editions : 1500. *Improbatio Alcorani*. A la fin : *Explicit libellus intitulus contra legem Sarracenorum editus a fratre Ricoldo florentino de ordine predicatorum sacre theologie professore*. Impressus Hispali per Stanislaum Polonum anno M. D. xx die marcii, in-fol. Cette édition a été faite par les soins de Antonio de la Pena, provincial des Dominicains. (Brunet, Hain, Graesse, Cave). C'est à tort que ce dernier fait appel à Fabricius pour une édition de 1490, Hispali.

1520. La même, Hispali (Fabricius, teste Julio Nigro, p. 484; Echard, Cave).

1550. Hispali (Fabricius indique cette édition, mais elle nous semble plus que douteuse).

1609. *Propugnaculum Fidei toti Christianæ religioni adversum mendacia et deliramenta Sarracenorum, Alchorani præcipue, maxime utile*. Authore R. P. Magistro F. Ricoldo Florentino Or. Præd. impressum denuo, et illustratum Opera R. P. F. Marci Antonij Serafini Veneti. Venetiis M. D. CVIII apud Dominicum de Imbertis. L'éditeur déclare que c'est lui qui a donné à l'ouvrage le titre de *Propugnaculum* (ad lectorem), tandis que les censeurs appellent l'œuvre de Ricoldo. *Improbatio Alcorani*, comme l'édition de 1500.

(1) *Manuscripts* : Paris [nation.] Ancien Royale, 1836 (Echard). — Rome, Vat. grec. n° 433, f. 180, etc.; n° 706, f. 79, etc.; n° 719 f. 2, etc.; n° 1098, f. 69, etc. — Vienne, Hofbibl. Cod. CCLIV (Montfaucon, p. 549; Oudin).

Editions : Le texte grec semble n'avoir jamais été édité sans la traduction latine de B. de Montearduo.

1543. *Machumetis ejusque successorum vitæ doctrina, ac ipse Alcoran, quæ D. Petrus, abbas clun. ex arabica lingua in lat. transferri curavit: adjectæ sunt confutationes mullorum authorum*. Hæc omnia in unum volumen redacta sunt opera et studio Theod. Bliandri. Basileæ. Id. Oporinus, 1543, in-fol. (Brunet, Græsse, Cave écrit à tort 1534).

1550. Réédition de l'ouvrage précédent sans nom de lieu ni date [Bâle, 1550, Oporinus] (Brunet, Cave).

1606. Existe à la Bibl. Barberini (Echard, Fabric. Græss. Cave.)

1866. Paris, Migne, *Patrolog. grec.*, t. CLIV, col. 1035-1152.

Autre édition gréco-latine sans lieu ni date (Echard).

avec l'empereur Jean Cantacuzène, il accompagna son maître lorsque celui-ci abdiqua et prit l'habit monastique en 1355. Il étudia les lettres latines et la théologie à Milan et se retira ensuite dans l'île de Crète. Démétrius a traduit du latin en grec un grand nombre d'ouvrages. Il s'est particulièrement appliqué à faire passer dans sa langue divers travaux de saint Thomas d'Aquin; la Somme contre les Gentils, le traité contre les Grecs, au moins partiellement, les deux premières parties de la Somme théologique, sinon la Somme tout entière. Il a composé un écrit sur la vie, la doctrine et les miracles de saint Thomas d'Aquin. Une défense du même Docteur sur la question de la procession du Saint-Esprit, contre Nicolas Cabasilas (1). On attribue aussi à Démétrius une traduction du Coran (2). Il serait intéressant de connaître s'il s'est servi de la version latine de Pierre le Vénérable ou de celle de Ricoldo de Monte-Croce au cas où elle aurait existé. Il serait aisé avec la traduction grecque de résoudre ce problème, car Ricoldo dans ses écrits cite toujours le Coran par les titres arabes des sourates ou leur traduction, tandis que la version dite de Pierre le Vénérable désigne invariablement les sourates par leur numéro d'ordre. C'est même là le moyen le plus facile et le plus sûr pour discerner, chez les écrivains postérieurs l'origine de leurs emprunts. Quand ils citent le Coran en indiquant le numéro du chapitre, ils ont sous les yeux la traduction de Robert de Rélines, quand ils désignent le nom du chapitre, ils tirent leur information des œuvres de Ricoldo.

C'est Démétrius Cydonius qui a traduit en grec le grand ouvrage du Dominicain florentin contre le Coran. La conclusion qu'il a placée à la suite sa version témoigne l'estime qu'il faisait de cette apologie et l'admiration qu'il avait pour son auteur, bien qu'il ne connût de lui rien autre chose que le nom. « Grâces te soient rendues, s'écrie-t-il, qui que tu soies, homme de Dieu! pour l'élucubration que tu as écrite. Tu te montres admirablement instruit dans la science du Christ et l'égal des plus habiles dans l'art de discuter. Tu t'es proposé l'exemple de David. De ton épée tu abas le criminel Mahomet comme un autre Goliath impur, et tu repousses victorieusement ses inepties sur le Fils unique de Dieu et ses délires sur son propre compte. C'est là le témoignage même de ta haute supériorité dans l'art de penser (3) ».

(1) *Manuscripts* de cet ouvrage inédit : Vienne Hofbibl. cod. CCLXI; Florence, Laurent. cod. 17, n. 15, plut. 59. (Fabricius, dans Migne, *Patr. grec.* CLIV, col. 831). On peut citer comme appartenant au même ordre de polémiques relatives à saint Thomas d'Aquin chez les Grecs : *Matthæi Quæstoris contra Latinos et Thomam Aquinat.*, Vienne, Hofbibl. ms. CCLVIII et CCLIX (Montfaucon, I, 549).

(2) Pour tout ce qui regarde Démétrius, voy. Fabricius, dans Migne, *l. c.* col. 825-34.

(3) Traduit en latin par Echard d'après le Ms. royal, n. 1836.

C'est par la traduction de Démétrius que Ricoldo entra dans l'église grecque et y devint comme dans l'Église latine l'auteur classique auquel on emprunta les arguments apologétiques contre le Coran. Il semble que Jean Cantacuzène, l'ami de Cydonius, ait été le premier à mettre à profit cette mine abondante.

Au quinzième siècle, quand Pie II travailla à susciter un nouveau mouvement chrétien contre les Turcs (1), divers auteurs ecclésiastiques écrivirent encore contre le Coran. De ce nombre fut le célèbre cardinal Nicolas de Cusa qui composa sa *Cribratio Alchorani* et la dédia au pape (2). Au début de son livre il indique les sources dont il s'est servi. Il cite la traduction du Coran de Pierre le Vénérable, le *De rationibus fidei* de saint Thomas d'Aquin, le traité du cardinal dominicain Jean de Torquemada contre les erreurs de Mahomet. Mais, au dire de Nicolas de Cusa, aucune de ces compositions ne lui a été aussi agréable que celle de Ricoldo qu'il a trouvée à Rome (3). Aussi lui fait-il différents emprunts qu'il est quelquefois très facile de reconnaître (4).

Un peu plus tard encore, Raphaël Maffei da Volterra (1522) signale la réfutation de Ricoldo dans son ouvrage *De Mahometo, ejusque legibus et Sarracenorum rebus*, et qualifie l'auteur de *Summus Theologus* (5).

Par un étrange retour, le *Contra legem Sarracenorum* de Ricoldo fut traduit de nouveau du grec en latin. Cette version est l'œuvre de Barthélemy Picernus de Monte-Arduo. Elle fut publiée pour la première fois à Rome en 1506, avec le titre de *Confutatio*. Depuis lors, le traité de Ricoldo fut presque exclusivement vulgarisé dans cet état, et les éditions en ont été nombreuses (6). Elles sont au nombre de

(1) L. Pastor, *Hist. des Papes*, III; Paris, 1892, p. 42-94.

(2) Publiée dans le recueil de Bliander, Bâle, 1543.

(3) « Vidi post hæc Romæ libellum fratris Ricoldi ordinis prædicatorum, qui Arabicis literis in Baldach operam dedit, et plus cæteris placuit ». (*Ibid.* p. 21).

(4) Par exemple, à la page 41 il dit : « Ait etiam quidam devotus, et Arabicæ linguæ peritus, qui in Baldach Alchoran operam dedit », etc. Ce qu'il cite ici est dans Ricoldo, chap. xvi, au commencement (Migne, col. 1142, B).

(5) « Contra hoc (Alcoran) item Ricardus ordinis Præd. summusque Theologus librum condidit : quem Demetrius Cydonius in græcum sermonem convertit ». (Dans Bliander, au commencement de la partie des *Confutationes*, sans pagination »).

(6) « Richardi ex ordine fratrum : qui apud latinos prædicatores appellantur. Confutatio legis late Sarrhacenis a maledicto Mahometo, translata ex romana lingua in grecam per Demetrium Cydonium : deinde per Bartholomeum picernum de Monte arduo e greco in latinam conversa. Explicit : Impressum Rome per Joannem Besicken. Anno millesimo quingentesimo sexto die vero XXVIII mensis maii. In-4 ».

1509. *Ricoldi ord. præd. contra sectam Mahumeticam, non indignus scitu libellus*. Paris, in officina Henrici Stephani, ann. MDVIII, quart. Cal. Dec. in 4° 62 f. (Fabric. Brun. Gnes.)

onze, tandis que le texte primitif n'a été édité, à notre connaissance du moins, que trois fois. Si à ces quatorze éditions nous joignons les cinq éditions de la version grecque, nous arrivons au chiffre total de dix-neuf éditions. D'autre part, le grand nombre de manuscrits de l'œuvre de Ricoldo sous l'une ou l'autre de ses trois formes, plus les emprunts nombreux qui lui ont été faits, tout cela dit assez la place occupée par la Réfutation du missionnaire florentin pendant le moyen âge et la Renaissance.

Ricoldo ne borna pas son activité littéraire à l'œuvre fondamentale qu'il dirigea contre le Coran. Plusieurs ouvrages relatifs aux erreurs ou à l'état religieux de l'Orient sont encore sortis de sa plume. Ces ouvrages n'ont pas encore été étudiés et sont, moins la *Professione de foi*, encore inédits. Dans l'état présent de la question, nous ne pouvons déterminer s'il faut rapporter leur composition au séjour de Ricoldo en Asie ou au temps de son retour à Florence. Nous ne pouvons pas davantage établir l'ordre de leur composition. Un examen ultérieur permettra peut-être de résoudre ces doutes.

Un document intéressant et qu'il ne serait peut-être pas arbitraire de faire remonter aux premières années de l'apostolat de Ricoldo chez les Sarrasins nous a été conservé sous le titre de *Christianæ fidei Confessio facta Sarracenis*. Il est publié dans Bliander à la suite du *Contra legem Sarraceronum* et attribué à Ricoldo par l'éditeur à cause des ressemblances de style avec les autres ouvrages du missionnaire (1).

VII.

En cela Bliander semble être dans le vrai. Qui a étudié les ouvrages de Ricoldo, particulièrement son Itinéraire et sa Réfutation du Coran, a la conviction qu'il est l'auteur de cet écrit. Le style, les pensées, les

1511. La même. Dédicace : Reverendo Patri Guillelmo Parvo confessori regio : Iacobus Falher. A la fin : Parisiis in officina Henrici Stephani... MDXI, 16 Aprilis. 62 f.

1513. Parisiis apud Jodocum Badium, in 4°. (Fabr.)

1514. *Turchiæ spurcitiæ et perfidæ suggillatio et confutatio, duobus libellis... conclusa*. Quorum prior... posterior Alcoranum improbat, confutat, explodit, est autem Ricaldi. Sans date ni lieu. [Parisiis excud. Jod. Badius 1514.] Édité par les soins de Jean Le Maire de Belges. Bibl. de Nantes, n° 3756 (Brunet).

Richardus Ord. Præd. *Confutatio Alcorani seu legis Sarracenorum ex græco nuper in latinum traducta*. 34 f. sans lieu ni date [XVI^e siècle].

La version latine de Monte-Arduo est aussi jointe à toutes les éditions de la version grecque énumérées plus haut.

(1) Bliander, *l. c.*, p. 166-178. Texte latin et traduction grecque de D. Cydonius, réédités dans Migne, *Patr. lat.*, CLIV, 1151-70.

préoccupations, le cachet personnel, tout se retrouve dans ce qui est sorti de la plume de Ricoldo. La confession a été jointe sans doute au *Contra legem Sarracenorum* comme un appendice naturel. Mais il ne faut en aucune manière y voir avec Röhricht un abrégé de sa réfutation (1).

C'est une déclaration composée pour être lue ou récitée par un missionnaire qui s'adresse aux Sarrasins. Ricoldo, après avoir fait ce travail pour lui-même, a voulu le laisser à ses successeurs, car nous voyons toujours chez l'infatigable missionnaire poindre la préoccupation de constituer un véritable arsenal à l'usage des prédicateurs de l'Évangile chez les Orientaux.

S'il faut prendre à la lettre, et cela semble très naturel, les premières lignes de la *Profession de foi*, la déclaration aurait été réellement faite devant un khan de Bagdad. Nous savons que plusieurs des empereurs tartares avaient montré quelque inclination pour le christianisme et que les missionnaires les avaient plus d'une fois abordés. La profession de Ricoldo aura peut-être été prononcée devant Argoun, dont on connaît les rapports avec les princes chrétiens et le pape.

Voici les premières lignes de la déclaration :

« Nous... confesseurs de la foi chrétienne, venus des pays lointains et en possession d'une saine raison, déclarons aujourd'hui au nom de la Sainte Trinité et sans humaine passion, nous présenter humblement devant vous dont la puissance est terrestre et passagère et devant ceux qui relèvent de vous, pour accomplir fermement et constamment un double dessein : confesser le nom de Jésus-Christ, la vérité de sa foi immaculée et son saint Évangile ; secondement, vous faire connaître la voie hors de laquelle il n'y a point de salut ».

La teneur de la *Profession de foi* est le développement ample, bien approprié et éloquent de ce double point de vue.

Démétrius Cydonius traduisit aussi en grec cet écrit avec le *Contra legem*, corrélation qui confirme les droits de paternité de Ricoldo sur l'un et l'autre ouvrage.

Ricoldo s'est aussi occupé des Juifs et a écrit un traité *Contra errores Judeorum*. Cet ouvrage était manuscrit au couvent de Santa Maria Novella à la fin du siècle passé, et il nous est signalé par Fineschi (2). Il a dû passer dans les bibliothèques de Florence. Nous savons par Ricoldo que les Juifs étaient nombreux en Orient, particulièrement à Mos-

(1) *L. c.*, p. 263.

(2) *Memorie*, p. 311.

soul où il disputa avec eux lors de son premier passage dans cette ville (1), et il n'aura pas voulu les exclure de son apostolat.

Un traité général contre les fausses religions de l'Orient a aussi été composé par Ricoldo. L'État chaotique que présentaient, au point de vue des croyances, les pays qu'il avait visités lui inspira un ouvrage d'ensemble sur les grandes répartitions religieuses de l'Orient, une sorte d'étude de science comparée sur les fausses religions. Le manuscrit que Fineschi avait sous les yeux, à Santa-Maria Novella, portait en titre : *Libellus contra Nationes Orientales. De discrimine inter Judeos, gentiles et Mahumethanos* (2). Il commençait par ces mots : *Messis quidem multa.*

Parmi les bienveillantes communications que nous a faites le R. P. F. Balme, O. P. se trouve un fragment d'ouvrage de Ricoldo, contenu dans le manuscrit 6225 de la Bibliothèque nationale, à Paris. Il porte en titre : *Dicta Ricaldi super Machometi errore valde utilia* (3). Nous n'avons pas eu de peine à reconnaître dans ce morceau la finale du traité *Contre les nations orientales*. Il suffit pour cela de se reporter à ce que dit Fineschi touchant la conclusion de cet ouvrage (4).

Nous sommes en présence de cinq règles que Ricoldo estime nécessaires à un missionnaire en Orient. Elles sont un chef-d'œuvre de bon sens et d'esprit pratique. Comme on sent en les lisant qu'elles sont le fruit mûr de l'expérience personnelle ! Nous en donnons la substance en les abrégeant, bien qu'elles ne soient pas très longues.

« Voici finalement quelques règles qui sont fort nécessaires pour les frères qu'on envoie dans les nations étrangères. Ces règles, je les ai apprises par l'expérience, au prix de ma pérégrination et de celle de mes compagnons. Quand je partis, je ne savais pas effectivement ce qui était nécessaire ; mais j'ai procédé à la façon d'un médecin incompetent qui apprend son art en le pratiquant.

« Premièrement. Il ne faut pas prêcher la foi ou discuter avec les étrangers par interprètes. Bien que ceux-ci sachent d'ordinaire suffisamment les langues pour les achats, les ventes et le commerce de la vie, ils ne savent pas exprimer les choses de la foi. Ils n'osent pas non plus avouer leur ignorance et commettent de grandes confusions... Il faut donc que les religieux sachent bien les langues. J'ai dû moi-même,

(1) *Itinerarium*, p. 124.

(2) *Itinerario*, p. 13; *Memorie*, p. 324. Il nous paraît douteux que le titre porte réellement *Gentiles*, il doit y avoir *Hereticos*.

(3) Ms. 6225, f. 174, etc.

(4) *Memorie*, p. 324.

chez les Arabes, non seulement apprendre la langue, mais encore la dialectique (1).

« Secondement. Les frères doivent être solidement instruits sur le texte des Écritures et ne pas compter sur nos expositions dont les étrangers n'ont nul souci. Les chrétiens orientaux connaissent le texte de l'Ancien et du Nouveau Testament; les Juifs savent à la lettre leur loi et n'ont pas de nombreuses traductions.

« Troisièmement. Il faut bien connaître les doctrines et les arguments des différentes sectes et distinguer si elles errent sur des points fondamentaux. Souvent des religieux discutent inutilement les questions de rites, alors qu'il s'agit de ramener les hérétiques à l'unité de la foi et non à l'unité de la liturgie. La foi doit être catholique, c'est-à-dire de tous les chrétiens, et non la foi des Francs ou des Chaldéens.

« Quatrièmement. Pour chaque secte il faut discuter avec les chefs. Les inférieurs et les simples se convertissent et ne persévèrent pas. Ils suivent au contraire facilement leurs évêques et les principaux d'entre eux. Dans l'exposition de la doctrine il faut aussi commencer par les choses les plus faciles. Les Orientaux posent de préférence des questions sur les points ardu de notre foi. Il ne faut pas se hâter de leur répondre en ces matières. On doit aussi leur parler avec respect et humilité, car ils sont faux et adulateurs; ils s'abaissent en se disant ignorants et pécheurs. Quand les nôtres s'enorgueillissent, ils nous méprisent, nous et notre doctrine.

« Cinquièmement. Enfin à toutes ces conditions il faut en ajouter une dernière. Il est de nécessité absolue qu'un missionnaire soit fervent et constant et qu'il soit mu par le seul amour de Dieu et des âmes ».

Dans cet Orient qui change si peu, ces règles sont vraies aujourd'hui comme au déclin du treizième siècle et les missionnaires peuvent encore en faire le code de leur apostolat.

Le Ms. 4230 de la Bibliothèque nationale contient aussi un important fragment de Ricoldo. Il a été pareillement retrouvé par le R. P. Balme. Il porte en titre : *Tractatus seu disputatio fratris Ricoldi florentini Ordinis fratrum Predicatorum contra Saracenos et Alchoranum* (2).

Le début de l'écrit témoigne qu'il est un extrait d'ouvrage, ou plus probablement une adjonction à un autre traité. « Il y a encore, dit-il en commençant, une autre méthode pour procéder contre Maho-

(1) Ricoldo n'avait donc pas appris l'arabe avant son départ pour l'Orient, contrairement à la possibilité que nous avons exprimée plus haut.

(2) Ms. 4230, f. 152-59 v.

met et sa loi. C'est celle de frère Raymond d'Espagne, de l'ordre des Frères Prêcheurs.

Nous serions assez porté à voir dans ce fragment une sorte de supplément au chapitre second du *Contra legem Sarracenorum*, dans lequel Ricoldo examine de quelle manière on doit traiter avec les Mahométans.

Frère Raymond, dont il est ici question, est Raymond Martin, l'émule et le prédécesseur de Ricoldo dans la lutte contre les Juifs et les Sarrasins d'Espagne. Le traité analysé par Ricoldo doit être celui auquel on donne pour titre *Des vrais et des faux prophètes* (1). L'épigraphe citée par Ricoldo est en effet : *Attendite a falsis prophetis et a fructibus eorum*. Et l'incipit : *Fructus seu signa ex quibus cognosci potest propheta verus a falso sunt quatuor*.

Cet écrit fut certainement rédigé par Ricoldo après son retour d'Orient, et doit être mis au compte de son activité littéraire à Florence.

Un autre ouvrage de Ricoldo portant en titre *De Variis Religionibus* existe manuscrit à la bibliothèque de Turin (2). Les bibliographes n'ont pas su s'il fallait assimiler cet ouvrage à l'*Itinéraire* (3). Les quelques indications que nous possédons (4) nous permettent d'affirmer qu'il s'agit d'un travail distinct. Au début Ricoldo reprend, ou plutôt transcrit son *Itinéraire* à partir du moment où il quitte Accon pour gagner l'intérieur de l'Asie. Les modifications y sont très légères, mais indiquent la main même de Ricoldo. La manière de débiter d'ailleurs en fait foi (5). Nous ne savons si le parallélisme se poursuit longtemps. En tout cas, il n'existe plus aucunement à la fin de Ms. de Turin, qui finit sur un extrait littéral de six ou sept lignes des Lettres sur la perte d'Accon (6). Il semble que cet ouvrage soit comme une sorte de mosaïque composée avec des extraits des autres écrits de Ricoldo. Le titre de *De Variis Religionibus* pourrait faire croire qu'il est une partie considérable du *Contra nationes Orientales*. Mais il lui manque l'épigraphe du commencement de ce

(1) Echard ; R. Martinez-Vigil, *La Orden de Predicadores*, Madrid, 1884, p. 318.

(2) Lat. n° 156, « [R]icoldus Ebron [Floren.] Theologus cum pape instituto multas provincias peragrasset hanc denique hystoriam de variis religionibus quas invenerat composuit ; fuit vero occidentalis ». (F. 235).

(3) Fabricius-Munsi-Schoettgen, *Florentiæ*, 1858 ; Catalog. du Ms. de la Bibl. de Turin, t. II, p. 46 ; Montfaucon, t. II, p. 1397.

(4) Nous les devons à l'obligeance du R. P. A. Olivi, O. P., qui avec le concours du savant professeur C. Cipolla nous a procuré l'incipit et l'explicit du Ms. Nous exprimons ici nos remerciements à nos bienveillants correspondants.

(5) « Cum per Judeam vagarem profectus in urbe Peregrina et Acchon transivimus per mare iuxta Tirum et Sidon pervenimusque in Tripolim ».

(6) F. 546 v. Cet emprunt correspond aux Lettres, p. 33 : « Ita enim legi... redire in Deum ».

traité et aussi la fin, le Ms. de Turin s'arrêtant brusquement avec la citation des Lettres.

Le Ms. 314 de la reine de Suède, à la Bibliothèque vaticane, porte aussi indication d'un ouvrage de Ricoldo : *Liber de adventu et gestis infelicissimi Machumeti, et de introductione fidei Sarracenorum et eorum lege et moribus et vita editus a Fratre Riculdo Ordinis Fratrum Prædicatorum* (1). Ce titre est quelque peu trompeur. Le présent ouvrage n'est autre que celui de Guillaume de Tripoli, Dominicain du couvent d'Acre, ainsi que l'indique la dédicace. Frère Guillaume composa ce traité sur les désirs de Téobald, archidiacre de Liège et futur pape Grégoire X, lors du pèlerinage de ce dernier en Terre Sainte. Cet ouvrage est surtout historique et est encore inédit (2). Ricoldo pendant son dernier séjour à Florence se sera peut-être occupé de faire copier et connaître l'œuvre de son frère et prédécesseur, d'où l'expression du titre *editus a Fratre Riculdo*. Nous n'avons pas à examiner ici l'œuvre de Guillaume de Tripoli auquel on attribue également le *Clades Damiatæ* (3), mais nous citerons les dernières lignes de son traité qui éclairent vivement les résultats de l'apostolat des missionnaires chrétiens chez les Sarrasins et confirment des observations que nous avons déjà faites au cours de cette étude. Parlant de la conversion des Musulmans, Guillaume dit : « Par la simple parole de Dieu, sans arguments matériels, sans les moyens militaires, comme de simples brebis, ils passent par le baptême du Christ dans le bercail divin. Celui qui dit et écrit cela en a déjà, avec la grâce de Dieu, baptisé plus de mille (4) ».

Tel est, en somme, l'ensemble de l'activité littéraire de Ricoldo en ce qui regarde les choses d'Orient (5). Elle est encore insuffisam-

(1) Fol. 106-110. Nous devons la communication d'une analyse de ce traité au R. P. V. Ligiez, O. P., archiviste de l'Ordre à Rome. Nous sommes heureux de lui exprimer ici notre reconnaissance pour ses nombreux et bienveillants services à notre endroit. — Le Traité de G. de Tripoli existe encore au Vat. lat., n° 3717, f. 219-249 et dans plusieurs biblioth. de France et d'Angleterre. (Echard, Fabricius.)

(2) A. du Chesne en a publié un fragment (t. V, 432, 435) qui semble indiquer que l'ouvrage de Guillaume composé en 1270 a été retouché ensuite, car il y désigne Théobald comme pape. Grégoire X fut élu le 27 octobre 1271.

(3) Fabricius, Echard.

(4) « Et sic simplici sermone Dei, sine physicis argumentis, sine militaribus armis, sicut oves simplices per baptismum Christi transeunt in ovile Dei. Hæc dixit et scripsit qui, auctore Deo, plus quam M. jam baptizavit ». Fol. 106 v.

(5) Avant son départ pour l'Orient, Ricoldo avait écrit sur le Livre des sentences, comme en fait foi l'inscription suivante : « Frère Ricoldus, notable docteur de cette religion, écrit sur les quatre livres des sentences. Item fit un livre contre la secte mahométique là où il reprouve toust l'Alcoran et monstre évidemment les folies de Mahommet et commence son livre « Quot sunt dies servi tui quando facies de persequentibus judicium ». (Rome, Arch. G.

ment connue; cependant ce que nous en savons déjà nous permet d'affirmer que l'œuvre du Dominicain florentin doit être placée au premier rang des travaux composés par les missionnaires du moyen âge. Elle est des plus complètes et des plus savantes.

VIII.

Nous ignorons à quelle date précise Ricoldo de Monte-Croce quitta l'Orient. Nous savons seulement par la notice nécrologique de son couvent qu'il resta longtemps en Orient, et par un acte officiel du 10 octobre 1301 dans lequel figure son nom, qu'il était à Florence à cette date (1). Le motif du retour de Ricoldo nous est fourni par le nécrologe. Il fut dans la nécessité de faire éclaircir certains doutes par l'autorité pontificale relativement à son ministère chez les hérétiques et les infidèles. Toutefois en entreprenant son voyage en Europe, Ricoldo se proposait de revenir en Orient. Dans l'espoir d'un départ plus ou moins prochain, il porta pendant longtemps sa barbe dans son couvent de Florence. L'exemplaire du *Contra legem Saracenorum* de Santa Maria Novella avait, écrit en marge de la main de Ricoldo : *Expecto decisionem Papalem, seu Magistralem* (2). Les décisions se firent attendre et les infirmités se hâtèrent de frapper Ricoldo, dont la santé avait dû être fort éprouvée par son apostolat et ses lointaines pérégrinations. Il dut finalement renoncer à l'espoir d'un retour sur les bords du Tigre et dépensa à Florence les restes de ses généreuses ardeurs. Il se livra à la prédication, à la visite des pauvres, à la consolation des humbles (3).

de l'Ordre, vol. QQ., p. 397. C'est le recueil des inscriptions placées sous les portraits des grands hommes de l'Ordre dans le cloître du monastère de Poissy.) Puisque Ricoldo a écrit sur les Sentences, nous croyons qu'il faut l'identifier avec Ricolphus Coloniensis du quatorzième siècle de Echard, I, 641.

(1) Fineschi, *Memorie*, p. 333.

(2) *Ibid.*, p. 312.

(3) « Fidei autem zelo, ac dilatatione nominis Christiani miro modo succensus mare transiens, et ad partes se conferens Orientis, ac ad interiora gentium penetrans in Caldeam pervenit, ac Civitatem Baldach, ibique plurimo tempore degens, ac labores graves, et incomoda; pericula multa nostri substinens nomine Salvatoris conversione Infidelium verbo pariter, et exemplo dans operam opportunam; in lingua Arabica ita profecit, quod ipsa proponebat populis verbum Dei: demum pro quibusdam dubiis articulis per sedem Apostolicam declarandis ad Italie partes remeans cum proposito redeundi; propter quod et barbam plurimo tempore nutriebat, infirmitatibus preeditus, Celle quieti, devotioni, ac predicationi se totum conferens, et consolationi pauperum, ac miserabilium personarum, quas sepe suis visitationibus recreabat ». (*Necrologium*, dans Fineschi, p. 325).

Nous avons un témoignage authentique de la confiance et de l'affection qui s'attachaient à lui dans le testament d'un de ses pénitents, Riccuccio di Puccio, qui le constitue son premier exécuteur testamentaire le 15 juillet 1312 (1). Dans cet acte, Ricoldo est qualifié de Monte-Croce. C'est le seul cas parmi les divers documents contemporains en dehors du Nécrologe.

Nous trouvons encore le nom de Ricoldo dans un document du 21 juillet 1302 (2), et surtout en 1311, dans un procès retentissant entre le couvent des Dominicains et les chanoines et le clergé de Florence, où Ricoldo joua le rôle de Procureur pour sa partie (3).

A côté de ces œuvres d'apostolat et de miséricorde Ricoldo trouva une place même importante pour travailler à la conversion de l'Orient. Plusieurs de ses travaux datent de cette dernière période de sa vie. Les courtes introductions et les conclusions ajoutées à quelques-uns de ses ouvrages sont sans doute de ce moment. Il mit ainsi comme la dernière main à ces écrits sur les sectes et les religions de l'Asie qui devaient, dans sa pensée, devenir la bibliothèque des futurs missionnaires.

Pour récompenser et honorer une carrière si bien remplie, le chapitre provincial de la province romaine tenu à Arezzo en 1315 le nomma Prédicateur général (4). Il occupa encore les charges de Prieur et de Sous-Prieur de son couvent, un des plus importants et des plus florissants de l'Italie au commencement du quatorzième siècle.

Ricoldo de Monte-Croce mourut plein de jours et de mérites à Florence le 2 novembre 1320, jour de la vigile de tous les Saints (5). Il était âgé de soixante-dix-sept ans. Son nom doit demeurer inscrit aux plus belles pages de l'apostolat chrétien pendant le moyen âge.

FR. P. MANDONNET, O. P.

(1) Fineschi, *Memorie*, p. 321, 323.

(2) *Ibid.*, p. 334.

(3) *Ibid.*, p. 313-19, 334-40.

(4) « Facimus Predicatores Generales fratres Tramum Urbevetan. Priorem Florentin; Fratrem Nicholaum de Publica et Fratrem Franciscum de Cortonio, Penitentiarios; Fratrem Ricoldum Florentin., Fratrem Johannem de Sezzia et Fratrem Petrum de Santo Georgio de Prato, Lectorem Pisanum ». (Archives de l'Ordre, Cod. R. Florent. f. 197. Communication du R. P. Ligiez.)

(5) « Tandem in Ordine annis 53, mens. 5 in Ordine consummatis laudabiliter Florentie, ubi Prior, et Supprior fuerat, de presenti miseria ad perennem gloriam, de labore ad requiem pertransivit 1320, in Vigilia Omnium Sanctorum ». (Nécrolog. dans Fineschi, *Memorie*, p. 325 ».

THIMNATH-SERACH ET THIMNATH-HERES

OU

LE LIEU DE LA SÉPULTURE DE JOSUÉ.

La mort et la sépulture de Josué sont mentionnées au chapitre xxiv du livre de la Bible qui porte son nom, dans les termes suivants, d'après la Vulgate :

V. 29. Et post hæc mortuus est Josue filius Nun, servus Domini, centum et decem annorum :

V. 30. Sepelieruntque eum in finibus possessionis suæ in Thamnathsare, quæ est sita in monte Ephraim, a septentrionali parte montis Gaas.

Le même fait est rapporté avec les mêmes circonstances, et dans des termes à peu près identiques au chapitre ii du Livre des Juges :

V. 8. Mortuus est autem Josue filius Nun, famulus Domini, centum et decem annorum.

V. 9. Et sepelierunt eum in finibus possessionis suæ in Thamnathsare, in monte Ephraim, a septentrionali plaga montis Gaas.

Telles sont les données que nous fournit la Bible pour retrouver le lieu où fut enseveli le grand Chef que Dieu avait choisi pour introduire le peuple d'Israël dans la Terre promise. Comme on le voit, elles sont assez peu explicites; et comme il s'agit d'un fait qui s'est passé il y a plus de trois mille ans, on comprend que la tradition elle-même ne soit plus bien vivante.

M. Victor Guérin, le palestinographe si consciencieux dont on ne saurait trop honorer la mémoire, crut avoir retrouvé le tombeau de Josué le 31 août 1863, dans une antique nécropole qu'il découvrit entre le village arabe actuel de Deir ed-Dham et des ruines appelées Khirbet Tibneh, à sept heures et demie environ au N. N. O. de Jérusalem. M. de Saulcy et nombre d'autres savants admirent la découverte; aussi M. Guérin, poursuivant ses études sur ce point, annonçait-il avec certitude l'existence du tombeau de Josué auprès du Khirbet Tibneh, dans son grand ouvrage publié en 1875 à l'Imprimerie Nationale, *Samarie*, tome II, pages 89 et suiv.

Cependant la commission anglaise qui, sous un nom ou un autre, étudie depuis longtemps la Palestine, annonçait en 1873, dans le *Quarterly Statement, Palestine Exploration Fund*, p. 141, la découverte d'une autre nécropole importante au Khirbet el-Fakhakhir, situé à dix kilomètres à vol d'oiseau, directement au nord du Khirbet Tibneh, entre Djemma'in et Mejdél-Yaba. A peu de distance à l'est de cette nécropole deux villages très rapprochés, appelés, l'un *Haris* et l'autre *Kefl-Haris*, d'après la carte anglaise, sont nommés par les indigènes *Harès* et *Kefel-Harès*.

Cette belle nécropole, ces noms, et l'image d'un soleil que l'on disait sculptée sur le plus remarquable tombeau de cette nécropole, tout cela attirait notre attention. En conséquence nous dirigeâmes notre voyage d'étude du mois de novembre 1892 vers les montagnes d'Ephraïm, et les 14 et 15 du mois susdit nous visitâmes tout à notre aise les villages et la nécropole.

Nous en sommes revenus avec la conviction que nous avions foulé de nos pieds le terrain possédé jadis par le célèbre fils de Nun, et que nous avions sans doute vu son tombeau au Khirbet el-Fakhakhir. Cette conviction s'est encore affirmée par les recherches que nous avons faites depuis. Je viens offrir aujourd'hui aux lecteurs de la *Revue*, le résultat de cette exploration et de ces recherches.

J'avoue qu'il m'a été pénible de m'arrêter à une conclusion contraire à celle de M. Guérin, dont j'estime tant la science et dont je révere le nom. Le Khirbet el-Fakhakhir doit renfermer le tombeau de Josué : telle est donc ma conclusion. Il me reste à la prouver : j'espère le faire en étudiant les textes bibliques, en décrivant les lieux et les monuments, en interrogeant la tradition, et en discutant l'identification proposée naguère par M. Guérin.

1.

Nous avons donné plus haut le texte de la Vulgate, soit dans le livre de Josué, soit dans celui des Juges, pour désigner le lieu de la sépulture, et nous y avons lu *Thamnath Saré*. Au chapitre XIX, v. 50, il est question une première fois de cet endroit, comme ville concédée à Josué selon l'ordre du Seigneur : elle est alors appelée *Thamnath Saraa*. La différence, on le voit, n'est pas notable.

Il n'en est pas de même, si l'on considère les autres textes ou versions principales.

Le texte hébraïque dans les deux passages du livre de Josué donne *Thimnath-Serach*; au contraire, au livre des Juges, toutes les éditions donnent *Thimnath-Heres*, excepté une qui propose *Thimnath-Serach*, mais en admettant la variante *Thimnath-Heres*. C'est là un premier point important à constater pour ma thèse : *Thimnath-Serach* תִּמְנַת־סֶרַח veut dire *pars redundans*, d'après Gesenius, *pars abundans*, d'après Léopold, *numerus operimenti novi*, d'après saint Jérôme (lib. Interpret. hebraicorum nominum). Ces différentes interprétations se réduisent à une seule qui signifie parfaitement ce qu'avait été pour Josué la ville en question, une part de reste attribuée à lui seul, après la division faite aux douze tribus, une sorte de préciput, comme l'on dirait en termes de droit.

Thimnath-Herès, au contraire, d'après les mêmes auteurs signifie *pars solis*, *enumeratio solis*. Pourquoi donc le mot *Herès* est-il venu remplacer *Serach*? Faudrait-il voir là une simple transmutation de la lettre initiale et finale? Je ne le crois pas. Sans doute on a pu s'apercevoir du jeu de mots et le faire volontiers; mais il n'est guère permis de supposer qu'on l'ait inventé sans raison. Quelle put donc être la cause de ce changement? Celle qui se présente tout naturellement à l'esprit, c'est le souvenir du grand miracle que fit Josué lorsqu'il suspendit la marche ordinaire du soleil, ou du moins fit en sorte qu'elle parût suspendue, afin d'avoir le temps nécessaire pour infliger une défaite complète aux cinq rois ligués contre lui. *Non fuit antea nec postea tam longa dies, obediens Domino voci hominis et pugnante pro Israël*. (Jos. X, 14. Voir aussi les versets précédents). Un tel miracle avait frappé les esprits; c'était un des principaux sinon le principal titre de gloire de celui qui avait introduit les Israélites dans la Terre Promise. Ils voulurent en perpétuer la mémoire en représentant la figure du soleil sur le tombeau de Josué. C'est un fait que la tradition est unanime à affirmer, nous le verrons plus loin. Dès lors le territoire où ce fait fut ainsi rappelé et où fut enseveli l'homme qui avait commandé au soleil cessa de s'appeler *Thimnath-Serach*, *pars redundans*, pour devenir *Thimnath Herès* *pars solis*. Nous verrons plus loin que cette transmutation a été admise par la tradition. Qu'il me suffise de citer ici à l'appui de mon hypothèse l'autorité de Castelli dans son *Lexicon Heptaglotton*, col. 1409, au mot חֶרֶם :

« חֶרֶם, sol..... sepelierunt Josuam, filium 110 annorum חֶרֶם בְּתִמְנַת חֶרֶם, Jud. II, 8, at metathesi תִּמְנַת־סֶרַח, Jos. 19, 50 et 24, 30. q. d. חֶרֶם תִּמְנַת effigies solis, quæ fabulantur positam fuisse super sepulcrum Josuæ, qui precatione sua solis cursu

in cœlo impediverat; indeque locum illum ita appellatum כפר חרם pagum solis. Ibi sepultus est Josua filius Nun : et Nun pater ejus juxta ipsum : et Caleb filius Jephunne; et super illis monumentum magnum. (Hodie der. Alcair, Menach. 110) ».

La même chose absolument se lit dans le *Lexicon Pentaglotton* de Valentin Schindler, édition de Francfort-sur-le-Mein, en 1612, col. 657, au mot חרם. Il semble que Castelli ait copié textuellement Schindler dans le lexique qu'il éditait en 1660, quarante-huit ans après l'autre. Il a simplement retranché les mots suivants que Schindler ajoutait : ... *Monumentum magnum, et duæ arbores רמון וחרוב. Zigl. juxta Thamnam, in septentrionali latere montis Gaas.* Schindler mentionne donc sur les tombes, outre le grand monument, deux arbres, un grenadier et un caroubier. Puis sur l'autorité de Ziegler (1), il dit que ce tombeau se trouvait auprès de Thamna, au nord du mont Gaas. — Thimnat-Serach du livre de Josué est donc devenu Thimnath-Herès au livre des Juges. Ce changement se comprend, avons-nous dit, eu égard au prodige qui avait illustré Josué, et au monument qui en rappelait le souvenir. D'ailleurs le laps de temps écoulé entre l'apparition de ces deux livres permettait cette mutation de noms. Le livre de Josué fut composé, selon le plus grand nombre, par Josué lui-même, à part les cinq derniers versets, ajoutés après sa mort par une autre main : en tout cas, d'après la saine critique, il lui est contemporain. Le livre des Juges au contraire a été selon toute probabilité rédigé dans les premières années du règne de Saül, vraisemblablement par le prophète Samuel. Cinq siècles environ suffisaient largement pour laisser à l'usage le temps d'opérer un pareil changement.

Les autres données géographiques fournies par le texte biblique sur le lieu de la sépulture de Josué ne présentent aucune difficulté quant aux noms : *in monte Ephraim a septentrionali parte montis Gaas.* La montagne d'Éphraïm désigne la partie des montagnes appartenant à la tribu d'Éphraïm, à peu près depuis Béthel au sud jusqu'à Samarie au nord, entre le Jourdain à l'est et la grande mer à l'ouest.

Quant au mont *Gaas*, en hébreu צָעַץ, *tremuit, commotus est*, il faisait partie de ces montagnes d'Éphraïm. Voici ce qu'en dit Cornelius a Lapide dans son commentaire sur le livre de Josué et comment il résume ce que l'on en pensait de son temps :

« *A Septentrionali parte montis Gaas.* » — S. Hieronymus, Masius, Adrichomius et alii asserunt montem Gaas esse partem vel appendicem montis Ephraïm. — Tra-

(1) Ziegler (Jacques), né probablement à Lindau en Souabe, mort en 1549, enseigna longtemps à Vienne en Autriche. On a de lui plusieurs ouvrages : des notes sur l'Écriture sainte, Bâle 1548, in-fol. ; *Description de la Terre Sainte*, Strasbourg, 1636, in-fol. etc.

dunt Hæbrei in *Seder Olam* et in *Midras Ruth*, magnum, cum sepeliretur Josue in monte Ephraïm, exstitisse terræ motum, ex eoque montem vocatum Gaas, id est, commotionis ac tremoris : שועל enim commoveri et tremere significat. Ridet hoc Masisius ut fabulam, sed ut historiam defendit Serarius, aitque hac in re Josue fuisse typum Jesu-Christi, in cujus morte terra mota est et petraë scissæ (Matth., xxvii, 51). »

Ce nom de *Gaas* revient deux fois dans les saints Livres, en parlant du torrent qui coulait au bas de cette montagne. C'était la patrie de l'un des braves de David, *Heddai* ou *Hourai du torrent de Gaas*, (II Rois, xxiii, 30, et I Paralip. xi, 32).

Tels sont les renseignements que nous fournissent les textes bibliques sur la sépulture du chef des Hébreux.

II.

Quels sont, dans la Palestine actuelle, les lieux et les noms actuels qui répondent le mieux à ces noms anciens?

M. Victor Guérin, s'arrêtant à la première partie du nom, l'a identifié avec le Khirbet Tibneh, et il a cru trouver là toutes les conditions voulues pour le tombeau de Josué. Nous discuterons plus loin ses conclusions. En attendant, il semble qu'en prenant le nom dans toute son intégrité, *Thimnath Serach* devenu *Thimnath Herès*, il est permis de soutenir l'idée émise par Conder et de proposer pour cette sépulture le territoire environnant les deux villages actuels de *Harès* et *Kefil*. *Harès*, lesquels n'en font pour ainsi dire qu'un. Nulle difficulté pour admettre que *Harès* ou *Haris*, en arabe حارس, ne réponde parfaitement à *Herès*, הרס, de l'hébreu. Mais, dira-t-on, pourquoi la partie qui paraît être la principale a-t-elle disparu, pour ne laisser subsister que la partie pour ainsi dire ajoutée, accessoire? Évidemment je ne puis pas savoir quelle est la vraie raison, mais je pourrais en voir une dans l'importance du souvenir attaché à ce mot de *Harès* rappelant le miracle et le monument. De plus c'était un moyen de distinguer cette localité de deux autres *Thimnath* mentionnés dans la Bible (Jos., xv, 10, 57; Gen., xxxviii, 12, 13, 14; Jug., xiv, 1, 2, 5) et ne possédant que ce seul nom.

Non seulement le nom de *Harès* correspond à la seconde partie du nom rappelant la sépulture de Josué, mais on peut dire que le village actuel est encore plein du souvenir de Josué. Quel est au nord du village ce Ouéli, ombragé de grands arbres, avec fragments de colonnes antiques en marbre, et restes d'inscription hébraïque? C'est,

disent les Arabes, *Nébi Oushah* ou *Loushah*! Impossible de ne pas y reconnaître le nom de *Jehosuah*! Et en faisant le tour du village, quel est au sud-ouest, cet autre Ouéli, encore plus vénéré de la population, dont la vieille sorcière qui lui sert de gardienne ne peut nous ouvrir la porte qu'après en avoir demandé la permission au prophète lui-même dans une prière mystérieuse? C'est le grand *Nébi Noun*! C'est le nom même du père de Josué, sans aucune modification. Malheu-



reusement tout a été crépi et blanchi à la chaux, soit à l'intérieur, soit à l'extérieur, de sorte qu'on ne peut rien reconnaître d'ancien. En revanche, tout le village est rempli de grosses pierres, de fûts de colonnes, de citernes sans nombre qui attestent son antiquité. Un troisième Ouéli porte le nom de *Nébi Kéfil*, dont le nom se serait placé devant *Harès*, pour faire *Kéfil-Harès*? Les habitants ne savent rien sur ce Kéfil. Pour moi je verrais volontiers dans ce nom une espèce de syncope pour *Kefr-el-Harès*, et par ignorance les indigènes auraient donné ce titre à leur troisième prophète, que la tradition ancienne disait être Caleb, fils de Jéphunné, comme nous le verrons bientôt.

Malgré sa position charmante sur un monticule bien planté d'arbres et entouré de vallées également verdoyantes, malgré les souvenirs et les nombreuses ruines que renferment Kefil-Harès et Harès, ce n'est pas dans ces villages que je crois devoir placer le tombeau de Josué, mais bien au centre d'une vaste nécropole judaïque située à une heure environ à l'O.-O.-S. de Kefil-Harès, entre les deux villages de Serta et de Berukin.

Il y a là dix-huit grands tombeaux taillés dans le roc, réunis dans un carré qui n'a pas plus de 150 mètres de côté, et groupés autour d'un tombeau principal qui occupe le centre et qui est plus orné. Chacun de ces dix-huit tombeaux est lui-même une nécropole à plusieurs chambres, avec fours à cercueil, *loculi* et *arcosolia*. L'ensemble forme, je crois, la nécropole la plus importante que j'aie rencontrée en Palestine.

Le tombeau central est celui que je regarderais comme le tombeau de Josué. Le dessin que je donne ici d'après une photographie rend assez bien compte de sa façade.

Comme on le voit, il y avait quatre colonnes, deux encore visibles, attendant à la masse rocheuse, et les amorces des deux autres, maintenant détruites. Sur le fronton au centre on voit un dessin avec rayons : il est encore regardé maintenant par les indigènes comme la représentation du soleil, faible reste du colosse qui devait jadis dominer ces monuments. C'est grâce à cette tradition, encore vivante, en demandant à voir le tombeau où il y avait un soleil, que j'ai pu me faire conduire à cette nécropole. L'atrium que l'on voit dans le dessin a 4^m,20 de large sur 2^m,60 de haut à l'intérieur. Sur les parois sont deux tombes en *arcosolia*. Dans le fond s'ouvre la porte, très ornementée, de style grec d'une époque assez récente, relativement. Elle doit appartenir à ces embellissements que les Juifs faisaient aux tombeaux de leurs prophètes, et que le Messie leur reprochait. (Cf. Luc., xi, 47.) — En pénétrant dans l'intérieur on trouve une chambre de 2^m,80 sur 2^m,60, avec deux *arcosolia* sur les côtés et trois fours à cercueils dans le fond. Malheureusement la terre argileuse durcie qui remplit la partie inférieure de cette chambre nous empêche d'explorer le reste du tombeau. J'ai pu constater du moins qu'il y avait là des passages pour aller dans d'autres chambres. En attendant des fouilles nécessaires, je suis obligé d'arrêter là ma description de ce tombeau et de la nécropole tout entière. J'espère pouvoir la compléter un jour. J'ajouterai seulement qu'au-dessus de cette nécropole, sur le sommet de la colline, se trouvent des ruines assez importantes : un mur d'enceinte avec une petite forteresse,

le tout bâti avec les débris de constructions antérieures. Près de là les arasements d'une ancienne église, parfaitement orientée, mesurant 22 pas sur 15, à trois nefs, avec six colonnes monolithes pour séparer les nefs. Elles gisent par terre avec leurs chapiteaux mutilés. A quelque distance un ancien sarcophage brisé. — (Cf. Guérin, *Desc. Palest. Samarie*, t. II, p. 157-158).

Voyons maintenant les raisons pour lesquelles on peut placer ici la sépulture de Josué.

Soit au Livre de Josué, soit au Livre des Juges, nous lisons que l'on enterra ce chef *in finibus possessionis suæ*. C'est la traduction exacte de l'hébreu בְּגִבּוֹל גְּבוּלָתוֹ. Il n'y a pas de doute possible, étant donné le contexte, il fut enterré *aux extrémités, à la limite* de son territoire. Or, la nécropole dont nous parlons se trouvant à une bonne heure de Kefil-Harès, représente assez vraisemblablement l'extrémité du territoire de *Thimnath-Herès* qui lui avait été spécialement donné. Ce n'est pas au village même qu'il fallait chercher sa tombe, mais bien à un point extrême quelconque des possessions qui en dépendaient.

La seconde raison; nous la trouvons dans l'importance de la nécropole, la plus considérable à beaucoup près de toutes celles des environs. Il est rare de rencontrer dix-huit grands tombeaux renfermant plusieurs centaines de tombes, groupés de façon à n'en faire pour ainsi dire qu'un et à entourer un tombeau central. Le mort qui en attirait tant d'autres auprès de lui devait avoir un grand nom.

La troisième raison se tire du nom même du Khirbet actuel et de la montagne sur laquelle il se trouve. C'est, avons-nous dit, le *Khirbet el Fakhâkhir*. *Fakhâkhir* en arabe (1) est le pluriel de *Fakkhâroun* (2) qui veut dire *poterie, vaisselle en terre*. On le trouve employé en ce sens dans la Bible elle-même. (Cf. Jérém., xix, 1, Bible arabe. Imp. Cath. Beyrouth). Or l'hébreu חֶרֶס *herès*, qui signifie soleil, signifie aussi et même en premier lieu, *poterie*, en latin *testa*.

On conçoit donc très bien qu'il y ait eu confusion pour les Arabes, et qu'ils aient donné au mot *Herès* son sens premier de *poterie*. *El Fakhâkhir* ne serait donc qu'une traduction de *Heres*. De plus la colline sur laquelle est situé le Kh. El-Fakhakhir est appelée par les indigènes *Djébel El-Amir*; la montagne de l'Émir, du prince, du chef. Ce nom ne rappelle-t-il pas encore d'une façon frappante le

(1) فخاخير

(2) فخار

grand chef choisi par Dieu lui-même pour introduire les Hébreux dans la Terre Promise?

Enfin la quatrième raison, très concluante à mon avis, se trouve dans le nom de la montagne située en face du *Kh. El Fakhakhir*, au sud. Elle porte le nom de *Djébel El-Ghassaneh*. Le témoignage des indigènes est formel sur ce point, et d'ailleurs la grande carte anglaise du Survey donne ce nom au village qui en occupe le centre, *Deir-el-Ghassaneh*, que M. Guérin transcrit : حير الفسانة. Impossible de ne pas voir là une reproduction du *montis Gaas*, au nord duquel fut enterré Josué : *a septentrionali parte montis Gaas*. Mais, me dira-t-on, le mot hébreu גַּאס a-t-il pu devenir *Ghassaneh*? Je le crois. Voici pourquoi : évidemment nous ne parlons pas de la terminaison *aneh* ajoutée par les Arabes, mais nous disons que les trois lettres hébraïques גַּאס se retrouvent dans *Ghass*, en arabe سر. La seule difficulté est de prouver que גַּ a pu changer en غ. Or le savant travail de M. Kampffmeyer sur la transcription des noms hébraïques anciens fournit cette preuve. Qu'on me permette de citer textuellement en traduisant :

Je n'ai trouvé nulle part, dit-il, une preuve démonstrative de laquelle je puisse déduire la prononciation exacte de la lettre גַּ dans la langue usitée en Palestine avant l'occupation musulmane..... La prononciation araméenne du גַּ est connue. (Dag. Explos. g, doux — Fricat. غ.) Cette prononciation paraît avoir été adoptée par les ponctuateurs, elle peut néanmoins laisser un doute, si on pense à la prononciation de ב, ד et ז. Cependant il semble que l'on ait adopté cette prononciation depuis les temps musulmans, au moins depuis le neuvième siècle, car chez Al-Jakûbi on a غ pour גַּ. De même dans un commentaire d'Isaac Israëli sur le livre Jeçira, qui ne doit pas être de beaucoup antérieur à Sa'adiah, on dit que les Arabes n'ont pas les lettres hébraïques ז aspirée, גַּ et בַּ avec daguesch (1).

De ce passage on conclut à la prononciation dure du ghimel. Chez Sa'adiah et dans les transcriptions postérieures, le ghimel est toujours transcrit soit par غ, soit (auprès de ج) par ك ou ق. — La transcription par ك ou ق nous montre que les Arabes cherchèrent à imiter ce son dur du ghimel, inconnu dans leur langue. (Cf. *Zeitschrift des Deuts. Palaest.-Ver.* Band XV, Heft 1, p. 17 et suiv.)

En admettant ces principes, nous pouvons conclure au changement du גַּ de גַּאס en غ. D'autant plus que à côté du גַּ nous avons la lettre י, qui s'est en quelque sorte confondue avec le גַּ dans l'unique lettre غ, et ainsi גַּאס est devenu غسر. Ainsi *Djébel el-Ghassaneh* peut être la même chose que le *mons Gaas*, et dès lors la sépulture

(1) Les Cabbalistes reculent la date de composition du livre Jeçira jusqu'à l'an 135 ap. J. C. L'opinion commune est qu'il est du neuvième siècle, c'est-à-dire peu de temps avant Sa'adiah. Or Sa'adiah Fajjûmi est né en 892 en Égypte, et mort à Bagdad en 942.

de Josué se trouve dans la direction voulue par le texte biblique, sur une montagne qui rappelle son titre de chef, à un Khirbet important comme nécropole et comme souvenirs religieux, dont le nom peut être considéré comme une traduction de חֶרֶם et à l'extrémité d'un territoire dont Harès et Kefil-Harès sont le centre. Avouons que ce sont là des raisons favorisant singulièrement l'identification proposée.

III.

La tradition lui est-elle aussi favorable? J'ose le croire.

Tout d'abord on pourrait dire que le changement de *Thimnath-Serach* en *Thimnath-Herès* est l'expression de la tradition qui s'était formée pendant les cinq siècles qui ont suivi l'époque de Josué. Or ce changement est manifestement en faveur du village de Kefil-Harès.

La version des Septante fait suite à cette tradition. Non seulement au livre des Juges elle traduit exactement Thimnath-Herès par Θαμναθήρες, mais, de plus, au livre même de Josué elle donne une traduction qui se rapproche autant de Thimnath-Herès que de Thimnath-Serach, θαμναθασαχάρ dans le *Codex Vaticanus*, et θαμνασαχάρ dans le *Codex Alexandrinus*.

Voyons maintenant successivement ce qu'en disent les traditions chrétienne, juive et musulmane.

TRADITION CHRÉTIENNE. — Malheureusement la tradition chrétienne est peu explicite et peu continue. Le tombeau de Josué, situé dans une région isolée, peu visitée par les pèlerins, n'est point mentionnée par eux. Aussi n'avons-nous pour établir cette tradition que le témoignage d'Eusèbe et de saint Jérôme. Nous verrons qu'il est loin d'être formel. Prenons d'abord l'*Onomasticon*. Saint Jérôme traduisant exactement Eusèbe, il me suffira de citer le premier, en notant la seule modification qu'il ait faite au texte grec. La discussion m'oblige à citer les quatre passages où il parle de Thamna, suivant l'ordre de position dans l'*Onomasticon* :

1. Thamna ubi oves suas totondit Judas. Ostenditur hodieque vicus pergrandis in finibus Diospoleos euntibus Æliam in tribu Dan sive Judæ.

2. Thamna alia civitas principum Edom. Sed et concubina Elifaz filii Esau Thamna adpellata est, quæ peperit ei Amalec, unde Amalecitæ.

3. Thamnathsara civitas Jesu filii Nave, in monte sita, de qua et supra sub no-

mine Thamnæ diximus, in qua usque in præsentem diem sepulcrum ejus ostenditur, in tribu Dan.

4. Thamnatha posuimus et supra Thamna, in tribu Juda. (V. Onomastica sacra Pauli de Lagarde studio et sumpt. alterum edita, Gottingæ, 1887).

C'est donc sous le nom de Thamnathsara qu'Eusèbe et saint Jérôme parlent du lieu de la sépulture de Josué. Mais il semble évident qu'ils ne connaissent pas l'endroit exact où se trouve cette localité. En effet, lorsqu'ils disent : *de qua et supra sub nomine Thamnæ diximus*, ils se trompent manifestement. Les deux premières Thamna mentionnées n'ont pas pu être le lieu de la sépulture de Josué, car ni l'une ni l'autre ne se trouvent dans les montagnes d'Éphraïm. Écartons la deuxième qui était située dans le pays des Édomites et des Amalécites. Quant à la première, c'est la Thamna qui servait de limite à Juda et à Dan (Jos. xv, 10), tout en appartenant à Dan (Jos. xix, 43), bien distincte de Thamnath Saraa, mentionnée sept versets plus loin comme donnée à Josué au milieu de sa tribu, dans la montagne d'Éphraïm (Josué xix, 49 et 50). C'est aussi la Thamnatha de Samson, mentionnée en quatrième lieu (Jug. xiv, 1, 2, 5). — La phrase de l'*Onomasticon* : *Ostenditur hodieque vicus pergrandis in finibus Diospoleos euntibus Æliam in tribu Dan sive Judæ*, ne peut pas, à mon avis, s'appliquer au Kh. Tibneh, retrouvé entre Djifneh et Aboud. La route de Diospolis (Lydda) à *Ælia Capitolina* (Jérusalem) est connue. Elle n'allait pas vers le nord, mais inclinait vers le sud-est pour passer à Emmaüs Nicopolis, et de là prendre la direction de l'est (1). C'est alors qu'on avait sur les hauteurs à droite Thamna, dans la position voulue par l'expression d'Eusèbe que saint Jérôme n'a pas rendue, « *μεταξὺ ἀπionτων* », à moitié chemin, pour ceux qui allaient de Diospolis à Ælia. On comprend alors l'expression douteuse « *in tribu Dan sive Judæ* », car cette Thamna se trouvait sur la limite des deux tribus; au contraire le doute ne serait pas permis s'il s'agissait du Kh. Tibneh au nord-ouest de Djifneh. —

(1) Hæc via erat tritissima, inquit Relandus, quod si quis ad portam Joppes appulsa nave Hierosolymas ire constituisset, per Diospolim iter faceret, et si quis Hierosolymis Cæsaream tenderet. In itineraio veteri Hierosolymitano Lydda sive Diospolis hoc modo collocatur in via ducente ab Ælia Cæsaream, ab Hierosolyma :

Civitas Nicopoli. M. XXII.

Civitas Lidda. M. X.

Mutatio-Antipatrida. M. X.

Mutatio Bethar. M. X.

Civitas Cæsarea. M. XVI.

Une autre route passait par Béthoron, peut-être un peu plus directe, mais moins facile et par conséquent sans doute moins fréquentée.

J'en conclus que l'expression *de quâ et supra sub nomine Thamnæ diximus* est inexacte par rapport à Thamnatsaraa, et qu'elle laisse toute latitude pour placer la sépulture de Josué là où nous aurons d'ailleurs de bonnes raisons pour le faire.

Saint Jérôme, après Eusèbe, nous donne lui-même au mot *Gaas*, d'autres renseignements parfaitement d'accord avec la Bible, par lesquels il montre qu'il a confondu à tort Thamnath-Saraa avec le Thamna mentionné le premier :

Gaas mons in tribu Ephraïm, in cujus septemtrionali plaga sepultus est Jesus filius Nave et usque hodie juxta vicum Thamnam sepulcrum ejus insigne monstratur.

Ici saint Jérôme dit avec raison *in tribu Ephraïm*. C'est là un point incontestable : donc il ne faut pas placer le tombeau de Josué à un Thamna qui serait *in tribu Dan sive Judæ*; et Thamnath Saraa n'est pas *in tribu Dan*, mais bien dans la tribu d'Éphraïm, puisqu'il est encore situé au nord du mont Gaas, lequel est déjà dans cette tribu d'Éphraïm.

Avouons-le donc, l'*Onomasticon* ne donne aucun renseignement précis sur le lieu de la sépulture de Josué, et ne s'oppose pas à l'identification proposée pour *Kefil-Harès*.

Dans le livre I contre Jovinien, saint Jérôme rappelle le lieu de cette sépulture, et il affirme de nouveau qu'elle est bien *in monte Ephraïm*. (Cf. Adv. Jovin. lib. I, édit. Migne, n° 272).

Enfin dans la lettre CVIII « ad Eustochium » le saint Docteur racontant les voyages de sainte Paule et ce qu'elle a vu, dit encore :

Sepulcra quoque in monte Ephraïm Jesu filii Nave, et Eleazari filii Aaron sacerdotis, e regione venerata est : quorum alter conditus est in Tamnathsare a septentrionali parte montis Gaas : alter in Gabaa filii sui Phinees.

Concluons de ce texte, comme des précédents, que le mont Gaas et le tombeau de Josué étaient dans la tribu d'Éphraïm (nous discuterons plus loin le reste du texte). C'est la seule conclusion qu'il nous soit permis de tirer d'Eusèbe et de saint Jérôme sur la question qui nous occupe.

Comme nous l'avons déjà dit, la tradition chrétienne est presque nulle, car les pèlerins ne sont point allés visiter cette sépulture. Nous ne pouvons donc invoquer que les commentateurs de la Bible, servant d'écho à la tradition contemporaine, et voir comment ils ont interprété les passages qui ont rapport au tombeau de Josué.

Nicolas de Lyre (1320), dans ses *Annotationes* au livre des Juges, ch. II, v. 9, dit :

Et sepelierunt. In Hæbreo habetur sic : בתמנתחרס, in *Thimnath Heres*, id est, in *Thimnath solis*, quia sicut dicunt Hæbrei, super sepulcrum Josue fuit posita similitudo solis in memoriam illius facti mirabilis, quod fecit solem stare, ut habetur Josue, 10, ut omnes transeuntes lugerent mortem tanti hominis, pro quo Dominus talia fecisset, et ideo civitas illa sic vocata est, quæ prius *Thamnath-Sare* vocabatur.

C'est un témoignage aussi formel que possible du changement de nom, favorable à l'identification proposée pour Kefil Harès; et ce témoignage est précieux dans la bouche de Nicolas de Lyre, opposé en principe aux fausses traditions des rabbins.

Cornelius a Lapide, S. J. (1566-1637), résume dans les termes suivants la tradition chrétienne et juive :

« Jam Hæbræi in *Seder olam* tradunt *Thamnath Serach* per metathesim poni pro *Tamnath Cheres*, id est, תמנתחרס, *temuna Cheres*, id est imago vel statua solis, eo quod illam Israelitæ collocarint super sepulcrum Josue, ad conservandam memoriam illius prodigii quo solem steterat. Idem asserunt R. Salomon, Masius, Arias, Cajetanus, Magalianus, Serarius, Adrichomius et alii.

« Unde et Judic. II, 8, *Thamnath Serach* in Hæbreâ, Septuaginta et Latinis nonnullis vocatur *Thamnath Chares*, id est, imago solis. »

(Comm. in sac. Script, lib. Jos., xxiv, 30.)

Dom Calmet (1672-1757) dans son *Dictionnaire de la Bible*, distingue plusieurs *Thamna* :

I. *Thamna*, ville célèbre dans la Palestine, sur le chemin de Jérusalem à Diospolis. Elle était capitale de la toparchie thamnitique qui fut célèbre à Jérusalem au temps des Juifs et des Romains.

II. *Thamna* ou *Thamnas*, ville de la tribu de Juda (Josué, xv, 10, 57).

III. *Thamna* ou *Thamnatha*, ville des Philistins où Samson se maria (Jug., xiv, 1 et seq.)

Thamnath Saraa ou *Thamnath Sare*, ville de la tribu d'Éphraïm, où Josué choisit sa demeure et sa sépulture » (Josué, xix, 50; xxiv, 30).

Il est parfaitement clair qu'ici le savant bénédictin distingue *Thamnath Saraa* des trois *Thamna* mentionnées auparavant, même de la *Thamna*, capitale de la toparchie, et qu'il la place dans la tribu d'Éphraïm.

Un auteur contemporain bien connu, Mst Mislin, dans son ouvrage sur la *Terre Sainte*, t. II, p. 124, est favorable, il me semble, à notre identification :

A une lieue de Jaffa, nous traversons avec beaucoup de peine le *Nahr-Ugeh*.... Cette rivière est le torrent de Gaas de l'Écriture (II Rois, xxiii, 30; I Paralip., xi,

32.) Elle prend sa source au mont Gaas, près duquel était le tombeau de Josué : « Et on l'enterra dans son héritage à Thamnath Saré, qui est situé sur la montagne d'Éphraïm, vers la partie septentrionale du mont Gaas. (Josué, xxiv, 30). — Du temps de saint Jérôme on montrait encore ce tombeau, sur lequel on avait gravé l'image du soleil, parce que Josué avait fait arrêter cet astre. Le torrent de Gaas faisait la limite entre la Samarie et la Judée.

Effectivement, un torrent important part du pied du Djebel El-Ghasaneh actuel, sort des montagnes à gauche de Mejdél Yaba, traverse la plaine, et va se joindre aux eaux de Ras-el-Aïn pour former le *Nahr-Ugeh* ou *Aoudjeh*. Quant à la limite entre la Judée et la Samarie, il est difficile de bien déterminer où elle passait : toujours est-il que actuellement la limite entre les pachaliks de Jérusalem et de Naplouse suit cette direction, à très peu de chose près.

Le D^r L.-C. Gratz (*Théâtre des événements racontés dans les Divines Écritures*, t. II, p. 7) s'exprime ainsi :

C'était à Thamnath-Saré ou Thamnath-Saraa (תַּמְנַת־סָרַח et תַּמְנַת־סָרָא), ville des montagnes de la tribu d'Éphraïm, qu'habitait Josué, le fidèle ami de Moïse, et c'est là aussi, comme nous l'apprend le récit sacré, qu'il termina sa vie agitée, mais toujours basée sur la confiance en Dieu (suit le texte). Au temps d'Eusèbe, on montrait encore en ce lieu le tombeau du généreux serviteur de Dieu. Nous pouvons admettre avec J. Schwarz (p. 115) que le village de Kéfar-Charès, à deux lieues au sud-ouest de Sichem, indique le lieu où repose le fidèle Josué.

Ces deux témoignages réunis de Gratz et de Schwarz sont aussi formels que possibles : *Chefar-Charès* est évidemment la même localité que *Kéfil-Harès*, au S.-O., et bien réellement à deux lieues à vol d'oiseau.

TRADITION JUIVE. — A la base de la tradition juive il nous plairait de pouvoir mettre l'autorité de l'historien national, Flavius Josèphe, mais il se contente de nous dire ce qu'il y a dans la Bible, et même en abrégé : *Il fut enseveli dans la ville de Thamna, de la tribu d'Éphraïm.* (*Ant. jud.*, V, 1, 29). Et rien de plus. Quand il parle de Thamna, chef-lieu de toparchie, il n'y a pas un terme qui puisse nous indiquer s'il s'agit de la même Thamna ou d'une autre.

La tradition juive se trouve résumée dans les rabbins du moyen âge avec une unanimité d'opinion vraiment frappante. On peut s'en rendre compte en consultant les itinéraires de la Terre Sainte, traduits de l'hébreu par Carmoly (Bruxelles, A. Vandale, 1847). Qu'on me permette d'en citer quelques extraits.

Rabbi Jakob, parti de Paris sur l'ordre de lechiél ben Joseph, se rend auprès des synagogues orientales afin de quêter pour son école.

Il revient en 1258 avec une liste de 80 tombeaux qu'il a visités pendant son séjour en Palestine. On y lit :

« Dans Kéfar Harès sont enterrés Josué fils de Nun, et Nun son père, ainsi que Caleb, fils de Jephunné. Un magnifique cimetière est non loin de ces monuments ». (Manuscrit conservé à la Bibliothèque nationale de Paris.)

Dans les notes M. Carmoly dit :

N° 99. L'auteur d'Eleh ha Massa'ot, p. 19, dit que Kéfar-Cherès est Timnat-Cherès ou Thimnat-Herès, ville située sur la montagne d'Éphraïm, et comme lieu de sépulture de Josué (Jug., II, 9); Estori Parchi, p. 68 verso, dit la même chose en ajoutant qu'elle est située à deux lieues au sud de Sichem.

N° 100. Suivant l'Écriture, Josué, fils de Nun, est enterré, comme nous l'avons déjà remarqué dans la note précédente, à Timnat-Cherès, la même ville nommée dans Josué, XIX, 50; XXIV, 30, Timnath-Serah.

N° 101. D'après Benjamin de Tudèle, p. 26, le tombeau de Caleb, fils de Jephunné, se montre à Tibériade; mais Pétachia de Ratisbonne, p. 94, place son tombeau avec celui de Josué, vers le milieu du mont Gahs. L'auteur d'Eleh ha Massa'ot, p. 19, est en tout conforme avec notre Rabbi Jakob. »

Dans le livre intitulé : *Jichus Ha-Tsadikim*, « Sépulcres des Justes », imprimé à Mantoue l'an 321 de la petite ère (1561) par la main du plus jeune des imprimeurs Jakob, fils de Naftali Ha-Khohen de Gazolo, on lit :

« A Kéfar Cherès sont les tombeaux de Josué, fils de Nun, et de Nun, son père, l'un à côté de l'autre. Là est aussi le sépulcre de Caleb, fils de Jéphunné. Sur leurs tombes se trouve un grand monument orné de deux arbres, un grenadier et un caroubier. » (Cormoly, Bruxelles, 1847, p. 387).

Dans *Jichus-Ha-Abot*, « Tombeaux des Patriarches » (1537) il est dit :

« Kéfar-Cherès ou Timnath-Herès est sur le mont Éphraïm où sont enterrés Josué, fils de Nun, Nun son père, et Caleb, fils de Jephunné. Au-dessus du sépulcre il y a des arbres. » (Carmoly, p. 444.)

A ces renseignements sur la tradition juive on peut ajouter ceux que M. Ign. Goldziher a publié dans le *Zeitschrift des Deutschen Paläst. Vereins*, Band II, Heft I, p. 16 et 17. Je traduis et résume ses paroles :

Dans le livre *Seder Had-Dorot* de Rabbi Jechiel Minsk, on mentionne le tombeau de Josué à Kefr Harit, où se trouve aussi le tombeau de Nun père de Josué. Le même auteur mentionne une autre opinion d'après laquelle le tombeau de Josué serait à Awarta. Cette opinion, partagée par la tradition samaritaine, et d'ailleurs peu répandue, avait sans doute pour but de rapprocher la sépulture de Josué de celles d'Éléazar et de Pinéhas que l'on montre à Awarta, village situé à droite de la route allant de Jérusalem à Naplouse, à deux heures environ de cette dernière ville.

Dans l'ouvrage juif *Chibbat-Jeruschalajim* du R. J. Kitzingen (Jérusalem, 1844), dans lequel on rapporte les traditions juives sur les tombeaux de la Terre Sainte, nous trouvons en effet Auwarta, p. 32, deux heures à l'est de Sichem, comme lieu de sépulture de Pinehas et d'Éléazar, avec la remarque que le nom de cette localité s'écrit encore עברתא (Abarta) et qu'il est peut-être identique avec le Timnata du Talmud. Dans le même ouvrage on place le tombeau de Josué à Kefr-Harit, avec cette remarque :

Le tombeau de Josué est là sur une haute montagne, mais dans cet endroit ne se trouve aucune construction, mais seulement quatre murs. On dit que dessous est une grotte dans laquelle est le tombeau. Plusieurs fois déjà on a essayé d'y ériger un monument, mais toujours il tomba en ruines, jusqu'à ce que l'on ait cessé. Après une petite marche nous arrivâmes au tombeau de son père, Nun, sur lequel se voit un beau monument. En avant les musulmans ont construit une petite mosquée. On nous disait que dedans était enterré Caleb, fils de Jephunné.

Dans le *Tebù'at* du Rabbi J. Schwarz, p. 85, est mentionné Kefr-Harit comme lieu de sépulture de Josué.

TRADITION MUSULMANE. — M. Ign. Goldziher mentionne dans le même article (p. 13-16) les traditions musulmanes relativement au tombeau de Josué. Il reconnaît qu'elles sont nombreuses. — D'ailleurs il suffit d'avoir parcouru un peu la Palestine pour savoir comment les fils de Mahomet multiplient les tombeaux des anciens chefs et prophètes. — Parmi les auteurs musulmans, les uns indiquent Minjé près de Tripoli : M. Goldziher voit là un souvenir et une corruption de Timneh. D'autres indiquent Ma'arra dans le district de Hamat, d'autres Awarta auprès de Naplouse, d'autres Es-Salt dans le Belka. Parmi cette variété, il y en a plusieurs qui signalent Kefr-Harit.

Le Dr M. Grünbaum, de Munich, est revenu sur cette question dans la même Revue. (Cf. Band VI, p. 195), et il cite deux auteurs qui mettent le tombeau de Josué à *Kefr-Haris*. Abulfath (*Annales Samarit.*, éd. Vilmar, p. 34) dit que Josué mourut à l'âge de cent dix ans, qu'il fut enterré à Timna, c'est-à-dire Awarta, que les fils d'Israël le pleurèrent pendant trente jours. Or, on dit que c'est *Kafr Harit*, *Haris* d'après Robinson, dans le Castell, en face la montagne (le Garizim).

Chose remarquable, dans cet auteur comme dans beaucoup d'autres, on mentionne Awarta, mais la tradition les force à dire que c'est la même chose que *Kefr-Haris*.

M. Grünbaum rapporte ensuite un passage d'Aboulféda (*Hist. anteisl.*, p. 36) dans lequel il est dit : « Josué est enterré à كفر حارث ». Fleischer (p. 208), au lieu de كفر حارث, lit حارسر.

Qu'on me permette d'ajouter encore un témoignage, celui de Moudjir ed Din, dans son histoire de Jérusalem et d'Hébron, écrite l'an 900 de l'hégire (1439 ap. J. C.), II vol., p. 94 :

Josué mourut à cent vingt ans et fut enterré à Kafel'Haress, village du district de Naplouse. Sa mort eut lieu vingt huit ans après celle de Moïse. D'autres disent qu'il est enterré à El Ma'rat.

C'est sans doute le Ma'arra du district de Hamat : mais peu importe, l'opinion de notre auteur du quatorzième siècle met son tombeau à *Kafel' Haress*, et précisément son mot *Kafel* nous fait assister pour ainsi dire au changement de *Kafr el Harès* en *Kefil-Harès*.

Ces témoignages suffiront, il me semble, pour prouver que la tradition chrétienne, juive et musulmane, non seulement permet, mais encore favorise l'identification du lieu de la sépulture de Josué à *Kefil-Harès*.

IV.

Pour terminer cette étude, il me reste à discuter brièvement l'identification proposée précédemment par Victor Guérin (*Description de la Palest. Samarie*, t. II, p. 89-104). Je dis brièvement, car ce qui a été dit des textes bibliques, des noms et de la situation géographique de la nouvelle nécropole proposée, des renseignements peu précis et parfois contradictoires fournis par l'*Onomasticon*, réfute déjà, si l'on veut bien y faire attention, les principaux arguments de V. Guérin.

Entrons cependant dans quelques détails.

V. Guérin se demande quelle est la vraie version, Thimnath-Sérach, ou Thimnath-Herès? Nous répondons avec la tradition et les manuscrits de la Bible que l'une et l'autre sont exactes, mais que la seconde a succédé à la première. Quant au nom de Er-Ras donné à la colline sur laquelle se trouve le Khirbet Tibneh, il n'a, je crois aucun rapport avec Herès, et d'ailleurs, comme le dit M. de Sauley il ne convient guère à cette colline peu élevée.

Comme le mot Gaas ne se trouve nulle part dans les environs, sous aucune forme, V. Guérin affirme *gratuitement* que la colline sur laquelle est le tombeau se trouvant en face du Kh. Tibneh, est évidemment le mont Gaas des Livres saints. Non, la chose n'est pas si évidente. Elle me paraît même impossible, car le véritable sens du texte hébraïque est que Josué fut enseveli sur une autre montagne située au nord du mont Gaas, et non pas sur le flanc nord de cette

montagne elle-même. C'est d'ailleurs ainsi que l'a entendu la tradition, à part quelques rares exceptions. — J'ajoute aussi que le tombeau très rapproché du Kh. Tibneh, dont il n'est séparé que par un espace de 200 à 300 mètres, répondait bien mal à l'expression biblique : *in finibus possessionis suæ*, qui doit être traduite, comme nous l'avons dit, *aux extrémités de sa possession*.

Le passage de l'Építaphe de sainte Paule par saint Jérôme, c'est-à-dire de sa lettre à *Eustochium*, que nous avons déjà cité plus haut, achève, aux yeux de M. Guérin, de démontrer que c'est au Kh. Tibneh, et non ailleurs, comme le veulent quelques rabbins juifs mentionnés dans les Itinéraires de Carmoly, qu'il faut placer la ville de Timnath-Sérah ou Timnath-Herès, attribuée comme lot à Josué.

La démonstration est loin d'être aussi complète à nos yeux. Sainte Paule revient de Jéricho par la route directe qui arrive à Béthel, de là elle se dirige sur Naplouse, et c'est là, vraisemblablement vers les hauteurs de Sindjil, qu'elle vénère de très loin, *e regione venerata est*, les tombeaux de Jésus, fils de Nave, et d'Éléazar, fils d'Aaron, situés dans les montagnes d'Éphraïm. Rien de plus vague que cette indication. Saint Jérôme ajoute bien, il est vrai, que l'un est situé à *Thamnathasare*, au nord du mont Gaas, et l'autre à *Gabaa de Phinéas*; mais c'est là un simple souvenir biblique qui n'implique aucune précision topographique. Le rapprochement voulu, inspiré par le texte de la Bible, n'exige pas le voisinage des deux tombeaux. C'est ainsi que l'ont compris les palestino-logues, qui conservent toute liberté pour identifier le Gabaa en question.

Remarquons en passant que M. Guérin traite un peu légèrement « les quelques rabbins juifs mentionnés dans les Itinéraires de Carmoly ». Ceux-ci, unis à tant d'autres, constituent une vraie tradition. Or la preuve de tradition fait absolument défaut à la thèse de M. Guérin. Il n'en a pas parlé, et la raison en est facile à deviner.

Restent les couteaux de silex trouvés en 1870 par M. l'abbé Richard, aux environs du Kh. Tibneh, et dans le tombeau lui-même, correspondant au texte suivant des Septante :

Ils placèrent là, dans le tombeau où ils l'ensevelirent, les couteaux de pierre avec lesquels il avait circoncis les enfants d'Israël à Galgala, lorsqu'il les eut ramenés d'Égypte : ils accomplissaient ainsi les prescriptions du Seigneur, et ces couteaux y sont jusqu'à ce jour. (Josué, xxiv, 30).

Cette adjonction ne se trouve, on le sait, ni dans le texte hébraïque ni dans aucune autre version. Elle pourrait donc inspirer quelques doutes, et en tout cas on peut la regarder comme une tradition reçue

du temps des Septante. Quoi qu'il en soit, les couteaux trouvés par M. Richard sont-ils une preuve sérieuse?

D'abord notons, avec M. Richard lui-même dans le rapport lu au congrès scientifique d'Édimbourg le 5 août 1871, que parmi ces couteaux il y avait aussi « des scies et des pièces plates, allongées et arrondies », lesquelles n'avaient rien à faire avec la circoncision. Ces objets, *en silex généralement, et aussi en calcaire blanchâtre*, répondent tout à fait à la nature du sol à cet endroit, et pourraient se trouver là comme au lieu où on les fabriquait.

Il n'est pas impossible non plus que l'on ait mis ces instruments de la purification légale dans un autre tombeau que celui de Josué, en souvenir d'un fait postérieur analogue à celui que rapportent les Septante, et en l'honneur d'un autre chef ou grand prêtre.

Rien ne dit enfin qu'en pratiquant des fouilles au Kh. el Fakhakhir, on ne trouvât de semblables couteaux. La réfutation serait alors péremptoire.

Somme toute, ce n'est pas témérité, je pense, de proposer une identification différente de celle de M. Victor Guérin, malgré la renommée scientifique qu'il s'est si justement acquise. La question du lieu de la sépulture de Josué n'est pas définitivement tranchée; elle offre encore un vaste champ aux études et aux patientes recherches des palestinologues.

FR. PAUL-M. SÉJOURNÉ,

Des Frères Prêcheurs.

INSCRIPTIONS PALMYRÉNIENNES.

1.

עגא בר
שועזנא בר
תימא חבל

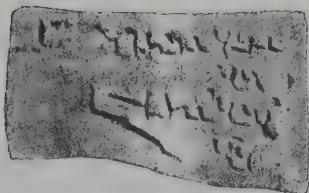


Se trouve à Constantinople, dans une collection privée, sur un

bas-relief à buste, dont Ismaël bey Djénany m'a envoyé une photographie.

II.

עבדעשזור
בר
זבדעתה
בר



Se lit sur un fragment non encore coté, entré au musée de Constantinople en avril 1893.

Abdastor est évidemment un nom théophore, comme Ἀβδασταρτος. *Astor* est le doublet masculin d'*Astarté* et rappelle *Ashtor Kamosh* de la stèle de Mesha (l. 17). *Astor*, nom d'homme, doit être un apocopé.

Le même nom se retrouve sur le bas-relief à double buste suivant :

III.

שפקת ברת עבדעשזור [בר]
יוחבולא חבל



רנא ברת

זבדא

ברתא



Le premier nom pourrait être à la rigueur *Shalmat* (?) Le dernier signe de l'inscription serait-il un ה?

Le monument porte n° 26, au musée de Constantinople.

IV.

חבל

נשא בר

עגא בר

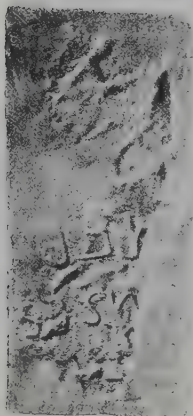
נשא



C'est le n° 953 du musée de Constantinople.

V.

חבל
תכלי
בל



C'est le n° 954 du même musée. Le nom reproduit exactement *Tu-kultî-Bél* des cunéiformes.

VI.

חבל
יעדודן
בר מזבנא

Appartient à M. Whitall, à Kadikeuy, près Constantinople. Je n'en ai qu'une copie, comme du texte suivant, qui appartient au même propriétaire.

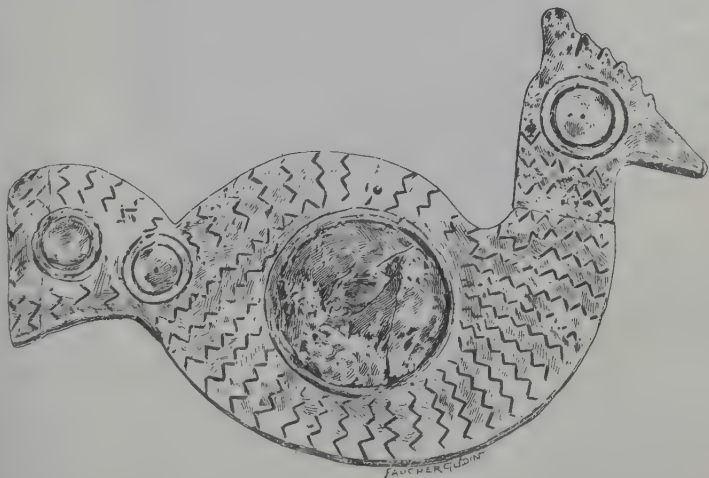
VII.

שועזנא בר
שלמן חבל
שנת דל
|| ל33

CHRONIQUE.

LETTRE DE JÉRUSALEM.

Le grand événement de l'année en Palestine a été le Congrès eucharistique. Nous n'avons pas à nous en occuper. Mais nous sommes heureux de signaler ici un objet étrange qui a singulièrement piqué la curiosité des pèlerins. C'est un oiseau en terre moulée, trouvé par le R. P. Cré, des missionnaires d'Alger, dans un tombeau à Um-Tuba, près de la grotte dite des Pasteurs. Malheureusement notre cher collaborateur, épuisé de fatigue, n'a pu tenir sa promesse d'en faire les honneurs aux lecteurs de la *Revue biblique*. Au centre, il y a un verre au tiers cassé qui ressemble étonnamment à la lunule d'un ostensor. La substance blanchâtre qu'il recouvre encore en partie ne paraît être rien moins que l'Eucharistie. Le Père a présenté cet objet dans un rapport au Congrès comme une colombe eucharistique. La tradi-



tion chrétienne sur ce point est bien connue. Mais je lui ai fait observer que ces deux yeux dans la queue, cette aigrette, ce bec droit,

indiquaient nettement un paon. Le paon eucharistique n'est pas connu : mais l'oiseau se trouvait souvent figuré sur les tombeaux byzantins comme symbole de résurrection. (Voir Martigny, Reussens, Le Blanc, etc.) Dès lors, puisqu'on mettait l'Eucharistie dans un oiseau moulé, si on la destinait à rester dans une tombe comme un gage de la résurrection, pourquoi ne pas la mettre dans un paon ?

On a été frappé à Jérusalem de l'heureuse coïncidence de cette trouvaille eucharistique avec le Congrès. L'authenticité n'est pas douteuse, puisque l'objet a été découvert par le P. Cré lui-même.

Nous espérons qu'il sera bientôt en état de donner lui-même d'autres détails.

Après avoir signalé cette découverte, je donne ici le dessin d'une lampe funéraire apportée d'Ascalân par un fellah. Ne serait-ce point encore un symbole eucharistique ?



Ce coq qui regarde un poisson couché sur un panier d'osier n'était-il pas pour toute l'antiquité chrétienne un symbole de résurrection ?

Et le poisson n'est-il pas constamment dans les catacombes le symbole de l'Eucharistie? Quel commentaire saisissant des paroles de l'Évangile : « Celui qui mangera de ce pain vivra éternellement » ! Et quelle belle idée de placer ce double symbole dans un tombeau, et de le graver sur une lampe, image de la vie qui s'éteint et se rallume !

Cependant, à défaut d'indications plus précises, je livre la lampe, que je crois authentique, à l'appréciation de plus doctes.

M. Schik a publié dans la *Revue allemande de Palestine*, tome II, une description de quelques vestiges d'antiquités assez incohérents, découverts en 1875 sur la petite colline, à l'ouest de la route de Naplouse, qui fait face à la colline de Jérémie et domine le moulin Bergheim. Dans ses dessins on voit figurer un *opus reticulatum* que le plan indique comme recourbé. Ces temps derniers on a découvert une autre partie courbe tout à fait semblable, ce qui a permis à l'honorable architecte de mesurer le diamètre, qui atteint près de 25 mètres.

Les pierres coupées en carrés et placées en diagonales sont simplement appliquées contre la terre. Au fond le rocher nu, aucun monument central ni sarcophage. La profondeur est difficile à mesurer parce que les bords supérieurs sont détruits : elle semble avoir été de deux mètres et demi. Comme il n'y a aucune trace d'enduit, l'hypothèse d'une piscine est écartée. Cependant je ne puis m'empêcher de comparer notre construction aux citernes rondes rurales que MM. Perrot et Chipiez attribuent aux Carthaginois, et réparées par les Romains (1). Ces dernières ont presque le même diamètre, mais elles sont plus soignées, et on ne comprend pas un bassin sur un point si élevé. L'hypothèse la plus vraisemblable est encore celle d'un mausolée, dans un quartier entouré de tombeaux.

Dans son beau livre *Durch Gosen zum Sinai*, M. Ebers reproduit une inscription grecque placée sur une des poutres de l'église du couvent du buisson ardent. Voici son texte : « ὑπερ σωτηρίας τοῦ εὐσεβοῦς βασιλέως ἡμῶν Ἰουστινιανοῦ τοῦ Μεγάλου.

ὑπὲρ μνήμης ἀναπαύσεως τῆς γενομένης βασιλείσσης ἡμῶν Θεοδώρας. (P. 293, 2^e éd.).

M. Ebers nous dit que ce texte lui a été fourni par un intermédiaire : j'ai compris sur les lieux qu'ayant alors le bras très malade

(1) *Histoire de l'art*, t. III, p. 366.

il n'avait pu faire la vérification. On avait trouvé cette inscription suspecte : le nom de Grand donné à Justinien de son vivant, l'expression de βασιλίσση qui ne paraissait pas le titre officiel des impératrices byzantines à cette époque ont fait penser qu'elle était postérieure et par conséquent dépourvue d'autorité.

Grâce à l'obligeance du Révérend Nicodemos (1), le très aimable procureur du monastère, j'ai pu faire la vérification. On doit se glisser le long du toit de l'église, recouverte en plomb, pour pénétrer par une lucarne au-dessus des poutres reliées entre elles par un mince plancher qui céderait au moindre effort. L'inscription est gravée le long de deux de ces poutres : en voici le texte précis :

✠ ΥΠΕΡ ΣΩΤΗΡΙΑΣ ΤΟΥ ΕΥΣΕΒΕΣ ΗΜΩΝ
 ΒΑΙΛΕΩΣ ΙΟΥΣΤΙΝΙΑΝΟΥ ✠
 ✠ ΥΠΕΡ ΜΝΗΜΗΣ ΚΑΝΑΠΑΥΣΕΩΣ ΤΗΣ ΓΕΝΑΜΕΝΗΣ
 ΗΜΩΝ ΒΑΣΙΛΙΔΟΣ ΘΕΟΔΩΡΑΣ ✠.

L'église a donc bien été bâtie entre la mort de Théodora et celle de Justinien. Au moment où je copiais l'inscription, qu'il est absolument impossible d'estamper, j'aurais autant aimé que les poutres ne fussent pas si vieilles!

FR. M.-J. L.

(1) Auteur d'un article sur ce sujet dans une revue athénienne, ΣΩΤΗΡ, tome XIV, 1891.

BIBLIOGRAPHIE.

Palestine et Syrie. Deuxième édition. Leipzig, Karl Bædeker, éditeur, 1893.
— 12 marks.

Les touristes et les pèlerins de Palestine apprendront avec plaisir que le Guide Bædeker a été réédité en français. Un Guide qui soit *mis à jour* est leur premier besoin. L'auteur du fond est toujours le professeur Socin, mais cette seconde édition a été remaniée et complétée par le Dr Benzinger. Ce manuel a tous les avantages des excellents guides Bædeker : concision et abondance de détails, exactitude des renseignements, esprit scientifique, soit dans la géographie arabe, soit dans l'ancienne histoire du pays.

L'auteur, protestant, se propose d'être impartial, et nous devons lui savoir gré des éloges d'ailleurs si mérités qu'il fait de l'hospitalité franciscaine. Il reconnaît que les ecclésiastiques de la confession catholique romaine « sont très supérieurs aux Grecs et aux Syriens » : mais il ne devrait pas dire que cette Église compte en Syrie « différentes sectes » (p. LXXXII). Du moins ce mot ne s'emploie pas en français dans le sens d'Églises qui ont un rite spécial, sous le même chef. On apprendra avec stupeur que Rome « est parvenue à fonder deux nouvelles Églises, l'une *grecque-catholique* (grecs-unis) et l'autre syrienne-catholique, la première composée de Grecs, la seconde, de Syriens ». On sait que ces très anciennes Églises ont été seulement aidées par Rome dans la conservation de leur foi. L'auteur l'ignore si peu qu'il ajoute : « Néanmoins ces Églises catholiques d'Orient ont pu conserver jusqu'à présent certains privilèges traditionnels » (!). — « Les Lazaristes, les Franciscains et les Jésuites travaillent sans cesse à les étendre ». Soit, mais il aurait fallu mentionner en première ligne pour l'Église grecque-unie les Pères de Sainte-Anne (missionnaires d'Alger), qui élèvent près de 100 jeunes gens appartenant à cette Église.

Or ces Pères ne sont même pas mentionnés comme gardiens du Sanctuaire français de Sainte-Anne!

En général, l'auteur ne donne pas assez de renseignements sur cet étonnant mouvement religieux qui se produit autour des Saints Lieux.

On a beau être épris de l'antiquité, on aime à savoir ce qui se passe aujourd'hui et je comprends, après avoir constaté cette lacune des Guides, l'étonnement que m'exprimait cet hiver un diplomate étranger en découvrant les établissements catholiques de Palestine et leur activité. Je dois dire cependant que le tracé du chemin de fer figure sur une des cartes et qu'il est fait mention du *Crédit lyonnais*.

Mais venons aux antiquités.

Une adjonction importante est une carte de Jérusalem antique. On a fait encore une place au mur de M. Fergusson, mais simplement comme hypothèse. Le tracé de l'auteur est assez semblable à celui que nous avons proposé (1). Le second mur, conçu tel que l'a proposé M. Schik, laisse résolument le Calvaire en dehors de la ville. Cela résout donc la question que se pose l'auteur « de savoir *s'il est possible* que le lieu qui porte aujourd'hui le nom de Golgotha soit authentique » (p. 62).

Le Guide n'étant pas suspect d'être trop favorable aux traditions actuelles, on re-

(1) *Revue biblique*, janvier 1892.

marquera d'autant plus que dans la question d'Emmaüs il penche fortement cette fois pour Koubeibé. « El-Koubeibé, à environ 64 stades de Jérusalem, où la tradition du moyen âge place généralement l'Emmaüs du N. T., garde pour lui toutes les vraisemblances » (p. 18).

On parle encore de l'église de Beitin (p. 215), qui a été détruite pour faire place à une mosquée.

L'article sur Nazareth ne mentionne pas les fouilles et découvertes récentes; de même pour le puits de Jacob.

Mais on me permettra de réclamer surtout *pro domo*.

Puisque l'auteur nous dit de la porte de l'Est que « les Arabes l'appellent Bâb-el-Asbât, les chrétiens Bâb Sitti-Mariam » (p. 78), pourquoi l'appeler encore porte de Saint-Etienne par égard pour une tradition que l'auteur reconnaît fausse? Ce n'est pas dans un but d'utilité pratique puisque ni les Arabes ni les chrétiens ne donnent ce nom à cette porte.

L'auteur place donc au nord l'église de Saint-Étienne. Il pénètre dans le clos du couvent par la porte de Nâboulous et donne les mesures des ruines à gauche de l'église : ces voûtes n'ont aucune importance archéologique et nous les ferons sauter au premier jour. Il eût mieux valu parler de la grande église complètement déblayée depuis quatre ans.

Le Guide en est encore à la petite église dont il donne les dimensions. « Ce sont probablement les restes d'une église de Saint-Étienne élevée par les Grecs au III^e s. ainsi qu'un cloître, et reconstruite par les Croisés en 1099, mais il n'est guère possible que ce soient ceux de l'église de Saint-Étienne érigée par l'impératrice Eudoxie. Ce dernier édifice a dû se trouver plus près de la ville ». C'est la conclusion du Dr Biess en 1885 (*Revue allemande de Palestine*). Elle pouvait se soutenir avant la découverte d'une église de 40 mètres de long, précédée d'un atrium de 26 mètres, presque carré.

Devant ce fait, l'objection tirée de la distance s'évanouit, d'ailleurs elle a été réfutée dans des travaux spéciaux (1). Ce que je ne comprends plus, c'est que l'auteur ajoute : « On reconnaît l'emplacement de l'ancienne église et de la petite église des Croisés » (p. 109). L'ancienne église est précisément celle qu'il aurait fallu décrire, et de cette description aurait résulté la conviction qu'elle a été construite par Eudoxie.

Mais après cette critique un peu personnelle, je suis heureux de terminer en reconnaissant les immenses services que rend le Guide Bœdeker : c'est le fondement nécessaire de toute investigation sérieuse en Palestine.

FR. M.-J. L.

Das Evangelium und die Apocalypse des Petrus die neue entdeckten Bruchstücke nach einer Photographie der Handschrift zu Gisch in Lichtdruck herausgegeben von OSCAR VON GEBHARDT Leipzig J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung, 1893. Petit in-4^o, p. 52 et 20 phototypies. — Mares 12,50.

M. de Gebhardt expose dans sa préface qu'il s'est décidé à faire paraître ses fac-similés malgré l'édition princeps en héliogravures des « Mémoires publiés par les membres de la mission archéologique française au Caire », soit pour procurer ces fragments à meilleur marché à qui ne voulait qu'eux, soit parce que la phototypie, moins brillante que l'héliogravure, lui paraît plus fidèle, comme ne comportant pas de retouches. Son édition comprend, en outre des phototypies, une transcription grecque

(1) Où se trouve à Jérusalem le lieu de la lapidation de saint Étienne? par L. Heydet; Jérusalem, 1887.

et après une description du manuscrit, une discussion de quelques leçons douteuses. Il croit que le manuscrit ne remonte pas au delà du huitième siècle, mais qu'il n'y a pas de raisons de le faire descendre au neuvième. La bibliographie ne mentionne pas moins de huit éditions des deux fragments, plus quatre éditions de l'évangile seul. Les plus grands noms figurent dans la liste des travaux dont ils ont été l'objet. M. de Gebhardt ne donne ni traduction, ni commentaire, ni opinion sur l'origine de ces pièces intéressantes : cela me dispense d'entrer dans une discussion que d'ailleurs on trouvera en son temps dans la *Revue biblique*, mais il fournit à l'étude individuelle un précieux instrument. L'édition est très soignée et se présente sous une forme des plus attrayantes.

FR. M.-J. L.

The Survey of Eastern Palestine. — Memoirs of the topography, orography, hydrography, Archæology, etc. Volume I. — The Adwan Country, by MAJOR C. R. CONDER, D. C. L., R. E. — For the Committee of the Palestine Exploration Fund, 1 Adam Street, Adelphi, London, W. C. 1889, p. XII-305. — Illustrations 287. — Carte géographique (1).

Bien que ce livre ait paru depuis quelque temps, il est encore peu connu, et nous croyons être utiles à nos lecteurs, en en rendant compte ici. Il est le résultat d'études et de travaux faits en août, septembre, et octobre 1881 par un comité anglais composé du lieutenant A. M. Mantell, et de MM. T. Black et G. Armstrong, sous les ordres du major Conder. La partie explorée forme un parallélogramme irrégulier ayant pour limites : au nord, une ligne partant du Wadi Nimrin, passant à Mahas et aboutissant à l'endroit où la route des pèlerins de la Mecque, Derb el Hadj, touche le Zerka ; à l'est, une ligne partant de ce point, descendant dans la direction S.-O., passant à gauche de Médeba, et se terminant au Zerka Maïn ; au sud, le Zerka Maïn ; à l'ouest, la Mer Morte depuis le Zerka Maïn, et le Jourdain jusqu'au Wadi Nimrin.

Toute cette contrée a été consciencieusement examinée, et les noms, même les moins importants, relevés. La transcription de ces noms est exacte : j'ai pu m'en rendre compte en parcourant la même contrée il y a dix-huit mois.

Le livre de M. Conder est vraiment utile pour faire connaître cette région de la Palestine Transjordanienne ; ses descriptions sont vraies et intéressantes, les illustrations, soit photographies, soit dessins, rendent bien ce qu'elles représentent. L'état présent des choses est donc bien exprimé ; mais à côté de cela on désirerait un peu plus d'histoire et de science pour établir les relations entre le présent et le passé.

L'ordre suivi dans la composition du livre est l'ordre alphabétique ; c'est d'autant plus regrettable qu'il n'y a ni table, ni index, ni indications pour dire où figure sur la carte tel ou tel point. Il s'ensuit qu'il est très difficile de trouver la situation des lieux nommés. L'ordre topographique avec un index alphabétique à la fin eût été de beaucoup préférable.

En général les renseignements sont très sommaires, quelques points seulement sont plus spécialement traités. Signalons les principaux : Elealeh ; Rabbath Ammon : la description, le plan, les dessins sont excellents, c'est la question la mieux traitée. Arak el Emir ou Tyrus bien décrit également ; Heshban ; El Kafh, avec ses remarquables tombeaux ; El Kalu'a et ses dolmens ; Baal Meon ; Médeba peu connu encore en 1881 ; puis le Wadi Jideid avec des dolmens à profusion. Cette profusion existe

(1) Fait partie d'un ensemble de 3 volumes qui seront vendus L. 7, 7 s. pour les souscripteurs, L. 12, 12 s. pour les autres. Les deux autres volumes n'ont pas encore paru.

d'ailleurs à peu près partout : d'après M. Conder cette région serait littéralement couverte de dolmens. Il y a, je crois, exagération : on a regardé comme voulu ce qui n'est que fortuit.

Cinq appendices terminent l'ouvrage : le premier renferme le résumé des opérations du Survey; le second, des observations trigonométriques et barométriques avec le diagramme de triangulation; le troisième, une notice sur les tribus de Bédouins habitant l'est du Jourdain; le quatrième, des notes géologiques; le cinquième, des remarques générales sur les monuments de pierre brute.

La carte de la partie explorée, qui d'ailleurs a été insérée dans les grandes cartes du Survey, est jointe au livre.

Il est à regretter que le gouvernement ture ait cru devoir empêcher la suite de ces intéressants travaux.

FR. P.-M. SÉJOURNÉ.

A Concordance to the Septuagint, by the late Edwin HATCH and Henry A. REDPATH, Part. II : Γ-ΕΠΙΛΟΓΗ. Oxford, at the Clarendon Press, 1893. — Pr. : one guinea.

C'est le second fascicule du monumental ouvrage dont nous avons indiqué la méthode (1893, p. 154). Nous n'avons donc qu'à féliciter ceux qui ont entrepris ce travail de le mener si rapidement à terme et de rendre ainsi aux études gréco-bibliques un service signalé. Ce second fascicule, encore plus considérable que le premier, (p. 233 à p. 504) conduit l'ouvrage entier à son premier tiers.

FR. M.-J. L.

La creacion, la Redencion y la Iglesia ante la ciencia, la critica y el racionalismo, por el Padre B. Martinez VIGIL, de la Orden de Predicadores, Obispo de Oviedo, 2 vol. in-8° de 504 et 480 pages. Madrid, Libreria catolica de G. del Amo, 1892.

M^{sr} l'évêque d'Oviedo, qui conserve comme auteur son simple titre de religieux, a concentré dans ces deux volumes toute une synthèse du christianisme. On ne s'attend pas à trouver ici une analyse de cet ouvrage où la vigueur théologique s'unit à une érudition étendue. Nous devons nous borner aux points qui touchent l'Écriture sainte. M^{sr} Vigil se propose moins d'établir d'une manière définitive l'harmonie entre la science et la foi que de fixer des limites qui ne permettent même pas le conflit. Voici comment il entend l'origine du monde d'après Moïse. « Moïse n'avait pas reçu mission de nous initier à l'astronomie, à la géologie, à la zoologie et autres sciences naturelles, mais à la vraie religion, qu'il expose de manière à la rendre accessible à toutes les intelligences. Tenant spécialement à inculquer que le monde est l'œuvre de Dieu, il parcourt toutes ses espèces d'êtres pour nous dire qu'ils sont bons, que rien n'est mauvais dans les œuvres du Suprême Ouvrier, que tout doit nous porter à le connaître et exciter dans nos âmes des sentiments de gratitude. Il s'est proposé de plus d'instituer la semaine avec le repos du septième jour comme une profession publique du domaine absolu et souverain de Dieu sur tout ce que contient la création. Aussi son langage n'est pas didactique, mais usuel et populaire, comme font souvent les savants eux-mêmes, quand ils parlent en dehors des académies, disant que le soleil se lève, marche et se couche, et divisant les étoiles en grandes et petites, non comme ils les connaissent par leurs observations astronomiques, mais comme on les apprécie à la simple vue. » (I, p. 89).

Cependant M^{sr} Vigil n'exclut pas un système de conformisme modéré : « L'ordre et le mode de la distinction et de l'ornement des êtres de la création n'appartiennent à la foi que par accident (c'est la doctrine bien connue de saint Thomas) et sans manquer à la *vérité de l'Écriture*, nous pouvons soutenir des opinions différentes, comme ont fait les saints, et nous éloigner tranquillement de l'enseignement littéralement traditionnel, pour exposer le premier chapitre de la Genèse en conformité avec les nouvelles données que les sciences naturelles nous présentent ». (P. 92). Puis nous trouvons une admirable formule du véritable esprit catholique traditionnel : « La tradition légitime consiste précisément à avoir présentes toutes les données de la science pour l'intelligence du texte sacré ». Cependant je demanderais respectueusement une explication si le Révérendissime auteur voulait bien y consentir.

Puisque Moïse parlait selon le langage de son temps, et « mettait de côté toute recherche supérieure aux connaissances de son temps », si nous voulons seulement savoir ce qu'il a voulu dire, si nous sommes de simples exégètes et non des cosmologues, nous comprendrons bien mieux le premier chapitre de la Genèse avec la physique des Hébreux, qu'avec celle de nos Observatoires.

La science qui nous sert le plus à comprendre le texte sacré dans ses éléments contingents, c'est celle qui nous permet de revêtir le plus possible l'état d'esprit d'un homme du passé, et je ne vois pas que les découvertes des sciences naturelles nous aident beaucoup à cela. Il en serait autrement de la valeur intrinsèque des concepts théologiques qui nous est beaucoup mieux connue depuis Jésus-Christ.

Ceci nous amène à la théorie de l'inspiration. M^{sr} Vigil l'esquisse à grands traits selon la doctrine catholique : « Mais on n'a pas défini la nature de cette inspiration dans tous ses détails, et les auteurs s'entendent à affirmer que l'inspiration se rapporte principalement à la substance de la doctrine, et que pour l'élocution ou forme extérieure l'assistance a suffi communément, sauf quelques paroles dont il est constant par l'Écriture elle-même qu'elles ont été déterminément inspirées ou qui sont essentielles pour l'expression du dogme manifesté ». (P. 296). Ici encore, je voudrais bien insister pour une inspiration totale embrassant tout le livre, même les mots, sans engager la responsabilité divine plus qu'il ne faudrait, mais ceci nous entraînerait trop loin.

L'évêque d'Oviedo reconnaît loyalement que « quelques écrivains espagnols, spécialement le P. Ponce, chancelier de l'Université de Salamanque, soit par crainte des rigueurs de l'Inquisition, soit par conviction personnelle, ont dépassé la portée du décret du concile de Trente, en l'étendant à la fidélité complète et absolue de la version vulgate, de telle manière que ni par incurie ni par ignorance, aucune faute n'eût pu se glisser dans ce Codex, proclamé authentique ». (P. 298).

Bien plus, ce seraient les disciples, « non des Séminaires, mais des loges maçonniques », qui soutiendraient aujourd'hui ces théories exagérées pour battre en brèche la véracité de la Bible. Il était donc urgent de préciser la vérité catholique.

La question du déluge a été traitée récemment en Espagne par le Cardinal Gonzalès, de l'ordre de Saint-Dominique et par le R. P. Gonzalès, du même ordre. M^{sr} Vigil l'aborde avec indépendance, ces deux travaux ayant paru au moment où il achevait son ouvrage, mais il est remarquable qu'au lieu de partager la réprobation du R. P. Gonzalès contre le système de l'abbé Motais, il est d'accord avec l'illustre cardinal pour laisser à l'exégèse une complète liberté. Il se prononce nettement pour un déluge restreint, au moins quant au sol et aux animaux, et raille agréablement les combinaisons qui permettraient de loger dans les flancs de l'arche toutes les espèces connues aujourd'hui.

L'universalité du déluge par rapport aux hommes ne lui paraît pas absolument

établie par le texte biblique. Il rappelle aux imprudents par excès de zèle le précédent de Galilée, qui ne fut pas condamné par le Pape, mais dont « les œuvres restèrent à l'index jusqu'à Benoît XIV, par l'obstination de quelques controversistes à ne pas distinguer ce que les Pères transmettent, en l'enseignant *prout sonat*, parce que de leur temps ce n'était pas même un objet de controverse, et ce qu'ils affirment en leur qualité de témoins de la tradition et comme se rapportant au dogme, à la morale ou à des vérités qui se rapportent à la propagation de la Doctrine chrétienne ». (P. 475).

Aussi M^{sr} d'Oviedo fait bonne justice de l'argument du B. P. Brucker (*Revue des questions scientifiques*, juillet 1886) touchant le symbolisme de l'arche. « Nous reconnaissons sans difficulté que « le *type* scripturaire appartient à la foi et aux mœurs « et doit s'interpréter selon le sentiment de l'Église et l'unanimité morale des Pères ». (R. P. Brucker); la difficulté est dans l'extension qu'il faut donner au type, afin de concilier la vérité traditionnelle avec les découvertes actuelles ou futures des sciences ». (P. 476). — Et en fait l'unanimité des Pères ne se rencontre pas sur ce point, puisque d'après saint Thomas, l'arche est le type du petit nombre qui se sauvent, même dans l'Église. (Expos. super 1^{am} ad Thess. prol.)

Cette liberté assurée, les arguments de M. Motais sont passés en revue avec beaucoup d'indulgence. M^{sr} Vigil paraît attribuer une importance spéciale à l'allusion faite à Caïn par opposition à Seth dans la prophétie de Balaam. (Num., xxiv, 17 et s.) Nous doutons que les commentateurs du texte hébreu admettent jamais en majorité qu'il soit ici question de Seth, le parallélisme exige un équivalent à Moab; la traduction « de fils du tumulte » proposée depuis longtemps demeure la plus vraisemblable.

Comme conclusion, la théorie du déluge restreint quant aux hommes, ne paraît pas à l'illustre auteur suffisamment appuyée pour être solidement probable, et puisque l'Église n'intervient pas dans le débat, il y a lieu de le poursuivre librement.

Dans le second volume où il est question de Jésus-Christ, M^{sr} Vigil s'attache moins aux problèmes bibliques récemment agités. Je termine donc ici ce compte rendu; j'ajoute seulement que ce qui n'a pas rapport à l'Écriture sainte est traité avec le même esprit théologique, la même fermeté dans les principes, la même hauteur de vue, la même sympathie pour le progrès combiné des sciences divines et humaines. Voilà encore un bel exemple qui nous vient d'Espagne, et il faut remercier M^{sr} Vigil de nous l'avoir donné.

FR. M.-J. L.

Das Evangelium des Lucas, erklärt von Dr G. L. Hahn; erster Band. Breslau, Morgenstern, 1892. In-8° de VIII-635 p. — 12 marks.

Le ton quelque peu novateur de la préface de cet ouvrage a été relevé par notre ami et collaborateur, M. l'abbé Jacquier, dans son compte rendu pour « l'Université catholique ». (Mai 1893). M. Hahn déclare qu'en général l'Évangile est mal jugé sur les points les plus importants, il pense en publiant son ouvrage rendre service à la science théologique, etc. Cependant M. Jacquier dit que « l'exégèse en est beaucoup plus sage et plus conservatrice que la préface ne l'aurait fait prévoir ».

On est en effet frappé de voir un livre intitulé Évangile de saint Luc, débiter par une démonstration en règle d'où il résulte que saint Luc y a été complètement étranger. Mais si on met de côté pour un instant cette question de personne, et si l'on tient compte du milieu, on est plutôt étonné du caractère conservateur, je dirai presque ultra-conservateur de cette préface. La question de savoir si l'auteur du troisième

Évangile est saint Luc est beaucoup moins importante pour la véracité de l'Évangile que pour la véracité de la tradition. Or, à se tenir sur le seul terrain de l'autorité de l'Évangile, on va voir que M. Hahn, qui néglige d'ailleurs complètement de parler de l'autorité divine, assure au troisième Évangile les titres les plus solides à la crédibilité dans l'ordre simplement humain.

En effet, on nous disait, on dit encore, que l'Évangile selon saint Luc a été composé tard, au second siècle tout au plus; qu'il sent son littérateur; que les discours des Actes des Apôtres dont il est aussi l'auteur selon l'opinion commune sont des compositions tardives, à la mode de Tite-Live.

D'autres rationalistes plus modérés, sans avancer beaucoup l'époque de la composition, lui reconnaissent plus d'autorité en lui attribuant l'usage sérieux de sources antérieures dignes de créance. Mais voici que pour M. Hahn, l'auteur du troisième Évangile est un Juif converti, un témoin oculaire des faits évangéliques au moins depuis la troisième année du ministère de Jésus, et par conséquent un homme mêlé aux débuts de l'Église. C'est peut-être un disciple, très spécialement, c'est vraisemblablement celui des deux disciples d'Emmaüs qui n'est pas nommé, le même que Silas, compagnon de saint Paul.

Il y a plus, ce Juif est Palestinien, il connaît trop bien le pays pour lui être étranger : ce n'est pas avec des renseignements, pas même par un voyage qu'on apprend tant de choses spéciales. Les erreurs qu'on prêtait à saint Luc en géographie ne sont que des erreurs d'exégètes. L'auteur ne devra donc pas ignorer non plus les circonstances de la politique locale.

Dans l'ordre des tendances, on a raisonné à perte de vue sur l'auteur du troisième Évangile et des Actes, on a parlé de son paulinisme, plus ou moins mitigé, de son parti pris de concilier les tendances opposées de Pierre et de Paul. Évidemment tout cela jetait une ombre sur la véracité de l'auteur. Pour M. Hahn, l'auteur a tout juste le paulinisme qui convient à un compagnon de saint Paul; en somme, il ne sort pas de l'enseignement commun des Apôtres, il rend bien celui de Jésus; d'ailleurs aucune tendance apologétique : il cherche la vérité historique, des faits certains, des témoignages assurés pour composer la simple biographie de Jésus.

Il résulte de ce qui précède que notre Évangile a dû être écrit de bonne heure : sans assigner aucune date précise, M. Hahn le croit antérieur à la ruine du temple. Assurément ces conclusions ne sont pas pour déplaire aux apologistes lorsqu'ils s'appuient sur la crédibilité humaine des Évangiles, pour prouver les faits de l'histoire de Jésus-Christ. On n'avait jamais placé le troisième Évangile dans des conditions aussi favorables à l'exactitude de son récit; les catholiques parce qu'ils considèrent saint Luc, l'auteur du troisième Évangile, comme un gentil, les rationalistes parce qu'ils reculent la date de la composition et prêtent à l'auteur des tendances systématiques.

Mais les preuves? La thèse de M. Hahn est bien menée. Il établit d'abord que l'Évangile est un tissu d'hébraïsmes, plus hébraïsant qu'aucun des livres du Nouveau Testament. Ce premier travail ne peut manquer de faire impression. L'opinion du grec classique de saint Luc perd du terrain chaque jour.

Mais il y a l'objection des sources hébraïques qui ont pu influer sur le récit. Pour la détruire, M. Hahn propose une nouvelle et ingénieuse explication du Prologue.

Les faits, d'après l'auteur, se sont passés *parmi nous* : certainement parmi les Juifs, donc l'auteur était Juif. Plusieurs ont déjà écrit quelque chose des faits évangéliques, mais ils ont écrit seulement d'après la tradition des Apôtres; or, la tradition des Apôtres, recueillie d'après leurs sermons, pouvait bien contenir des miracles, des dis-

cours de Jésus, mais non sa biographie : l'auteur n'a donc pas tenu compte de ces écrits, ce ne sont pas pour lui des sources. S'il semble établir une distinction entre lui et d'autres témoins oculaires, elle consiste seulement en ceci, que les autres ont tout vu *dès le commencement*, lui n'est venu que plus tard. S'il se rapproche de l'ordre de saint Marc, c'est qu'il a pu subir partiellement l'influence d'un de ces premiers écrits qui est devenu le canevas de saint Marc (1).

On voit combien la position est difficile à maintenir ! L'auteur a sous les yeux des écrits, mais il ne s'en sert pas... il s'en sert pourtant, mais ce n'est que pour suivre un certain ordre. Certes, cette théorie est séduisante, mais en relisant le prologue on ne peut se défendre de l'impression qu'on est en présence d'un ouvrage savant : l'auteur est disposé à ne rien admettre qu'à bon escient, mais il consultera plutôt les témoignages que ses souvenirs.

Le seul argument sérieux que tire M. Hahn du prologue, c'est la mention que les faits se sont passés *parmi nous*. Mais ne pourrait-on pas dire que le prologue s'applique à toute l'œuvre de saint Luc, aux origines du christianisme ? et dès lors il était bien l'un des témoins de ces faits ?

Ses arguments pour prouver que l'auteur avait une connaissance de la Palestine si parfaite qu'elle ne pouvait appartenir qu'à un Palestinien, m'ont paru particulièrement faibles. M. Hahn félicite l'auteur de connaître la montagne de Juda (I, 65) : c'est bien vague, et quand il en vient dans son commentaire « à la ville de Juda » (I, 39), il conclut que l'auteur n'a pas nommé la ville « ou parce que la tradition ne lui avait pas transmis ce nom, ou parce qu'il jugeait inutile de le faire connaître » (p. 126) : ce qui n'est pas très spécifiquement palestinien.

M. Hahn n'aurait peut-être même pas songé à enlever le troisième Évangile à saint Luc s'il avait pu en faire un judéo-chrétien : le principal obstacle pour M. Hahn, c'est le texte de saint Paul (Col., IV, 11, 14) qu'on pourrait peut-être interpréter autrement.

Il est bien difficile, en effet, de penser que la tradition ecclésiastique lui attribue à tort le troisième Évangile. M. Hahn distingue fort bien l'autorité des Pères lorsqu'ils sont témoins d'une tradition, ou lorsqu'ils font des hypothèses scientifiques. Mais ici, quoiqu'ils *aient pu* aboutir au même résultat par voie d'hypothèse, ils donnent simplement le nom de l'auteur comme une chose constatée. Les versions, le canon de Muratori ne procèdent pas par voie d'hypothèse, et ces témoignages sont trop anciens pour avoir subi l'influence d'une théorie scientifique. Il reste donc à expliquer comment saint Luc, s'il était gentil, a pu donner à son style, pensées et mots, une tournure aussi hébraïque.

Nous ne pouvons entrer dans l'examen du commentaire : il est fait dans le même esprit que l'introduction : c'est dire qu'on peut y puiser utilement.

Félicitons M. Hahn de l'amour avec lequel il a traité « un si bel Évangile ». Naturellement un catholique devra suppléer par les principes de la théologie tout ce qui regarde l'inspiration et l'autorité divine de l'Évangile, dont il n'est pas ici question.

Fr. M.-J. L.

Itinerarium curiense in Terram sanctam, Epigrammatis illustravit Silvius Peregrinus. Curiæ Rætorum, Sprecher, 1893. In-12, VIII-55 p.

M. Mader, professeur d'exégèse au grand séminaire de Coire, n'a pas voulu « redire

(1) Il est vrai de dire que M. Hahn est moins favorable à saint Marc et à saint Mathieu.

ce qui a été dit et décrit tant de fois ». Au lieu de donner au public ses impressions de voyage en la forme ordinaire, il a fixé ses souvenirs en distiques latins.

Cette charmante plaquette ne compte pas moins de 122 morceaux, très courts. Nous ne pouvons plus en français les appeler des épigrammes, car ils respirent la plus vive sympathie pour l'Orient. On nous pardonnera de citer la petite pièce relative à saint Étienne :

Quo lapides Stephano facta est gemmata corona,
Scrutantur monachi Biblia sacra pii;
Comis Arabs Libano satus et Celta acrior ex his
Ceu genius nobis albus uterque viæ est.

Les deux compagnons de voyage de M. Mader en Palestine et en Syrie sont encore mentionnés au Carmel au moment des adieux :

Vristia volventes animis descendimus Hephram
Ore, valete patres, inquam atque manu.

Tel distique a une saveur topographique ou controversiste (c'est souvent ici la même chose) :

Subjacet Emmaus ubi jam montana resurgunt :
Sacravit Cleophæ mystica cœna casam.

Honneur à ceux qui cultivent avec cette élégante précision les muses latines, trop abandonnées !

Fr. M.-J. L.

Die Autorität der deutero-canonicalen Bücher des A. T. nachgewiesen aus den Anschauungen des palästinischen und hellenistischen Indenthums von B. Poertner, der Theologie Doktor. Münster i. W. (Aschendorff) 1893. — Pag. 67, 80. — U. 2.

L'objet de cette monographie est à la fois important et intéressant. Dans la quatrième session du Concile de Trente, l'Église a déterminé l'étendue du Canon de l'Ancien et du Nouveau Testament. Elle n'a pas en cela agi arbitrairement, mais elle a fondé sa décision sur la tradition parce qu'elle n'a pas voulu déclarer un livre comme canonique sans avoir égard aux traditions. « Eos vero Ecclesia pro sacris et canonicis habet non ideo, quod sola humana industria concinnati, sua deinde auctoritate sint probati; nec ideo dumtaxat, quod revelationem sine errore contineant; sed propterea, quod Spiritu sancto inspirante conscripti Deum habent auctorem atque ut tales ipsi Ecclesiæ traditi sunt ». (Sessio III, const. dogm. cap. II.) On sait que parmi ces livres de l'Ancien Testament que l'Église a déclarés canoniques, il y en a qu'on appelle *deutéro-canoniques*. M. Poertner s'est proposé de donner les idées des Juifs palestiniens et des Juifs hellénistes sur ces livres et ces parties pour montrer par là le droit de l'Église de puiser les vérités de foi et de mœurs dans ces livres comme dans une source de la révélation divine. Mais cet examen exige qu'on montre d'abord à quelle époque le Canon de l'Ancien Testament a été définitivement achevé; car si l'on prouve qu'il a été achevé avant la composition des livres deutéro-canoniques, on ne peut plus parler, d'après les idées juives, de la sainteté, de l'inspiration et par conséquent de l'autorité des livres indiqués. C'est pourquoi l'auteur se pose d'abord la question : quand le Canon de l'Ancien Testament a-t-il été achevé définitivement? Les auteurs, même les catholiques, ne sont pas d'accord là-dessus.

Les uns placent la clôture du Canon sous Esdras et Néhémie ; d'autres sous les Machabées ; d'autres de 200 à 300 après Jésus-Christ, d'autres enfin disent qu'on ne peut pas savoir quand, où et comment a été achevée la collection des livres canoniques de l'Ancien Testament. M. Poertner examine les passages allégués d'ordinaire en faveur d'Esdras (Néhémie cap. VIII-X ; II Macc., II, 13, 14 ; IV Esdras, XIV, 18-47) et il arrive à la conclusion que ces passages ne prouvent pas que le canon ait été achevé par Esdras. Le Canon n'est pas l'œuvre d'un homme ni d'un collège, car il n'y a pas de différence essentielle entre les Nebiim (Prophètes) et les Ketubim (Hagiographes). Le Canon a été formé à trois époques qui ont suivi la captivité de Babylone. La Thora a reçu officiellement la valeur canonique de cette époque jusqu'à Esdras, les Nebiim depuis Esdras jusqu'aux Macchabées et les Ketubim depuis les Macchabées jusqu'à la fin de l'histoire des Israélites. L'auteur procède dans cet examen avec beaucoup de critique et d'érudition. Ce que tous les lecteurs ne voudront pas accepter, c'est que la Thora n'ait eu officiellement la valeur canonique que depuis l'exil à Babylone (1).

Après cet examen préliminaire qui nous montre que les livres deutéronomiques ont pu être reçus dans le canon, l'auteur nous donne les idées des Juifs palestiniens sur les livres deutérocannoniques. Il parcourt les écrits de Josèphe et montre qu'il a reconnu même ces livres pour canoniques parce qu'il les a appelés *saints* comme les autres livres canoniques ; il est vrai que Josèphe donne le même nom à plusieurs livres apocryphes, mais cela montre seulement qu'à son époque on n'était pas encore fixé sur l'étendue du canon. — Il passe ensuite aux allusions faites dans le Nouveau Testament. Les livres deutérocannoniques, il est vrai, ne sont pas nommés dans le Nouveau Testament, mais ils ont cela de commun avec beaucoup de livres canoniques ; il y est fait pourtant souvent allusion, au moins sous forme de réminiscence dans les sermons de Notre-Seigneur et des Apôtres. Les livres deutérocannoniques ont eu une grande influence sur les idées, la manière de s'exprimer, la langue des écrivains du Nouveau Testament. Cette influence ne serait pas imaginable, si on avait fait une distinction spécifique entre les livres protocanoniques et les livres deutérocannoniques. Cette influence est une preuve que les livres deutérocannoniques ont eu une grande autorité, quoiqu'elle ne fût peut-être pas égale à celle des livres protocanoniques.

Le chapitre suivant montre que les Talmudistes eux-mêmes ont encore reconnu cette canonicité. Après cela, l'auteur nous dit ce qu'en ont pensé les Juifs hellénistes. Il examine les écrits de Philon et il arrive à ce résultat que Philon ne nomme pas les livres deutérocannoniques, mais il ne cite pas non plus tous les livres protocanoniques ; qu'il a une idée spéciale de l'inspiration d'après laquelle la seule Thora était inspirée ; mais il appréciait beaucoup les Septante et par conséquent les livres deutérocannoniques.

Si Philon appréciait tellement les LXX, le peuple respectait beaucoup plus encore cette traduction, il l'a certainement considérée comme canonique. La version des Septante était approuvée, sanctionnée pour la liturgie. Mais elle contenait les livres deutéronomiques et cela non pas comme un appendice de moindre valeur, mais dans la série avec les livres protocanoniques. L'auteur ajoute que les docteurs juifs n'auraient pu refuser ces livres parce qu'ils étaient écrits pour la plupart en hébreu, en araméen et contenaient la doctrine de la Thora ; mais cette affirmation ne peut être acceptée sans d'autres preuves.

(1) « Vom Ende des babyl. Exils bis Zu Esdras ist die Zeit, in welcher die Thora offiziell Kanonische Geltung gewann » (P. 18).

Cet ouvrage clair et savant de M. Poertner sera accueilli avec plaisir et gratitude par tous ceux qui s'occupent de l'histoire de l'Ancien Testament.

Exercitia spiritualia per meditationem et usum S. S. Rosarii, auctore Fr. A. M. PORTMANS, Ord. Præd. Typis : H. Dessain, Leodii et Mechliniæ, Lutetiæ Parisiorum : V^e Magnin, rue Honoré-Chevalier. In-12, 308 p.

Le R. P. Portmans, auteur de divers ouvrages relatifs à l'Écriture sainte (1), vient de publier des méditations, qui sont un pieux et savant commentaire de la vie de N. S. J. C. L'auteur y suit une méthode très claire. Aux mystères joyeux, douloureux et glorieux, il adapte avec un grand à propos les enseignements de la vie purgative, de la vie illuminative et de la vie unitive. — Dans le détail, le récit évangélique du mystère inspire à l'auteur deux méditations ayant trait aux vertus augustes du sacerdoce et de l'état religieux, à ses devoirs, à ses dangers, et à ses puissants secours. — La perfection de ce genre est d'imprimer à des méditations sacerdotales un caractère doctrinal, relevé et scripturaire, qui convient tout spécialement à des hommes de Dieu : de donner une direction à la pensée, sans dispenser de la méditation personnelle : ce secret, le T. R. P. Portmans l'a compris.

Ajoutons que le style est simple, facile, je dirais, ecclésiastique ; les idées sont élevées et claires, l'enseignement qui s'en dégage est fortifiant et l'auteur tire le meilleur parti de sa connaissance approfondie des saintes Écritures. — Les religieux, les prêtres et tous ceux qui sont sur la voie du Sacerdoce sauront gré au T. R. P. Portmans d'avoir voulu leur communiquer les fruits de l'étude et la piété de vingt-cinq ans de sacerdoce dans la vie religieuse.

La Sainte Bible commentée, par L.-Cl. FILLION, tome IV ; les Psaumes, les Proverbes, l'Ecclésiaste et le Cantique des Cantiques. 1 vol. in-8° de 646 pages ; Letouzey et Ané, Paris, 1893.

Tout le monde a reconnu l'utilité du commentaire de M. Fillion, pour les étudiants d'Écriture sainte, et pour tous ceux qui cherchent dans la Bible un aliment à la piété et des ressources indispensables pour le ministère de la prédication. Cette partie du commentaire présentait moins de difficultés scientifiques et se prêtait mieux aux « notes suggestives », aussi l'auteur a-t-il remarquablement rempli sur ce point le programme qu'il s'était imposé. Ses notes, toujours concises, sont néanmoins riches et fécondes, et ouvrent des horizons sur les « vastes paroles » de nos saints Livres.

Ses introductions sont courtes, mais renferment une foule d'observations et de renseignements fort utiles. La brièveté même de ces exposés scientifiques condamne parfois l'auteur à passer rapidement sur de réelles difficultés, comme, par exemple, lorsqu'il démontre en quelques lignes que l'Ecclésiaste est bien de Salomon (p. 548), ou lorsqu'il rejette l'interprétation de l'école mystique sur le Cantique des Cantiques (p. 596).

Les Psaumes nous semblent être la partie la plus soignée de ce commentaire. L'auteur s'est attaché au sens littéral et a cherché à faire entendre et goûter les nuances si délicates des hymnes inspirées. L'explication du titre, quelques notes historiques, des divisions très étudiées, les ressources de l'hébreu, un rapide et lumineux commentaire nous font entrer dans le cœur du psaume et nous font entrevoir tout ce que l'Esprit Saint a jeté de sublimes pensées et de puissantes émotions dans le livre des « Louanges ».

(1) *La Divinité de Jésus-Christ vengée*, 1888 ; *Pèlerinage en Terre Sainte*, 2^e éd., 1892.

Le commentaire sur les Proverbes offrait une difficulté spéciale. Ces « Misvlê », ces petites phrases courtes, nerveuses, pleines de sens, mais le plus souvent sans lien apparent, détachées comme autant de fleurs de l'arbre de vie, se prêtaient peu à un commentaire synthétique.

D'autre part, les mêmes pensées reviennent souvent, et parfois sous des termes identiques. M. Fillion a su vaincre ces difficultés en relevant toutes les nuances d'expression, et en faisant des rapprochements ingénieux entre ces Proverbes inspirés par la sagesse divine, et les dictons de la sagesse des peuples.

M. Fillion a su aussi nous présenter « les fruits d'or » du divin Cantique « dans des vases d'argent » (Prov. xxv, 11). La délicatesse du commentaire n'enlève rien à la vérité des paroles saintes. La gravure de la page 610 nous paraît cependant trop vulgaire pour servir d'ornement à l'admirable pensée du chap. iv, v. 1.

D'ailleurs, la plupart des gravures insérées dans le commentaire sont très utiles pour faire comprendre quelques détails d'archéologie. Mais cette meute de chiens affamés (p. 177), cette troupe d'ours en Palestine (p. 489), ces ânes syriens (p. 521, Table des gravures : « Arcs syriens » ?) ajoutent peu au commentaire et ne sauraient être un ornement scientifique du texte sacré. Cf. par ex. Prov. xxvi-3 « Flagellum equo, et camus asino » : Gravure, « Anes syriens ».

Le Gecko représenté p. 539 est désigné par les Arabes sous le nom de « sâmm abras » (empoisonneur lépreux), vulgairement « abu bourais » (père de la lèpre). « Sâmm » rappelle le « Semâmit » hébreu.

Fr. M.-J. L.



PUBLICATIONS RÉCENTES.

- Beecher Ward.** — *Bible studies : readings in the early books of the old Testament.* New-York, Howard, 1893. In-8°, 438 pag. — 7 fr. 50.
- Beissel Steph.** — *Das hl. Bernward Evangelienbuch im Dome zu Hildesheim.* Hildesheim, Lax. 1893. In-4, VII-71 p. 5 pl. — 8 fr.
- Benson.** — *An Exposition of St Paul to the Romans.* London, Masters, 1893. In-12, 556 p. — 6 fr. 20.
- Bolo (l'abbé).** — *La Tragédie du Calvaire.* Paris, Haton, 1893. In-16, VIII-304 p. — 2 fr. 50.
- Briggs.** — *The higher criticism of the Hexateuch.* New-York, Scribner, 1893. In-8°, IX-259 p. — 8 fr. 50.
- Businger.** — *Das leben unsers lieben Herrn und Heilandes Jesus Christus und seiner jungfräulichen Mutter Maria.* Neue Ausgabe, Einsiedeln, Benziger, 1893. In-4°, XVI-1039 p., fig. — 12 fr. 50.
- Godet.** — *Introduction au Nouveau Testament.* Introduction particulière. 1. Les épîtres de St-Paul. Neuchatel, Attinger, 1893. In-8°, xv-737 p. — 12 fr.
- Haupt (Paul).** — *Assyriologische Bibliothek.* III-2. Das babylonische Nimrodepos. Keilschrifttext der Bruchstücke der sogenannten Idubarlegenden, nach den originalen im British Museum herausgegeben. Leipzig, Hinrichs, 1893. In-4°, page 79 à 150 — 23 fr.
- D'Hulst (M^{sr}).** — *La Question biblique,* Paris, Poussielgue, 1893. In-8°, 55 p. — 1 fr.
- Klofutar.** — *Commentarius in Evangelia S. Marci et S. Lucæ.* Wien, Kirsch, 1893. In-8°, VIII-304 p. — 5 fr.
- De Lagarde (Paul).** — *Septuaginta-Studien.* Göttingen, Dietrich, 1893. In-4°, 102 p. — 16 fr.
- Lazare.** — *Joseph de Nazareth.* Marseille, librairie de l'oratoire St-Léon, 1893. In-8°, XI-395 p.
- Ledrain.** — *La Bible. Traduction nouvelle, d'après les textes hébreu et grec.* T. VIII. Œuvres morales et lyriques, 2. Psaumes, Job. Paris, Lemerre, 1893. In-8°, 483 p. — 7 fr. 50.
- Loeb.** — *La Littérature des pauvres dans la Bible.* Paris, Cerf. In-8°, xv-281 p. 1892. — 7 fr. 50.
- Lods.** — *L'Évangile et l'Apocalypse de Pierre,* publiés d'après les photographies du manuscrit de Gizéh, avec un appendice sur les rectifications à apporter au texte grec du livre d'Hénoch. Paris, Leroux, 1893. In-18, 127 p. — 3 fr. 50.
- Lods.** — *Le Livre d'Hénoch.* Fragments grecs découverts à Akhmin (Égypte), publiés avec les variantes du texte éthiopien, traduits et annotés. Paris, Leroux 1893. In-8°, 193 p. — 15 fr.
- De Martin Donos (Abbé).** — *Au pays du Sauveur.* Impressions de voyage d'un pèlerin en Égypte et en Palestine. Fontenay-le-Comte, Gouraud, 1892. In-8°, 286 p., fig.
- Mauss.** — *L'Église de S.-Jérémie à Abou-Gosch (Emmaüs de S.-Luc et Castellum de*

- Vespasien), avec une étude sur le stade au temps de St-Luc et de Flavius-Josèphe, Paris, Leroux, 1892. In-8°, 130 p., fig.
- Naville Th.** — *Essai sur S. Matthieu*. Tom. I. Lausanne, Bridel, 1893. In-8°, 642 p. — 8 fr.
- Reich Heinrich.** — *Zur Genesis des Talmud*. 1. Der Talmud und die Römer. Cultur-historische Studie. Wien, Braumüller. In-8°, VIII-133 p. — 5 fr.
- Reinach.** — *Chronique d'Orient*, 1892, 2^e semestre. Paris, Leroux, 1893. In-8°, 70 p.
- Renan Ernest.** — *Histoire du peuple d'Israël*. Tom. IV. Paris, Lévy, 1893. In-8°, 415 p. — 7 fr. 50.
- Ricard.** — *La Vierge Marie*. Histoire de la Mère de Dieu, d'après la révélation et les révélations. Paris, Didot, 1893. 306 p. et grav. — 3 fr.
- Ricard.** — *Saint Joseph, sa vie et son culte*. Lille, Desclée, 1893. In-8°, 394 p. et fig. — 12 fr.
- Ryle.** — *The Canon of the Old Testament; an essay on the Gradual Growth and Formation of the Hebrew Canon of Scripture*. London, Macmillan, 1893. In-8°, 308 p. — 8 fr.
- Scheil (V.)** — *Deux traités de Philon*. In-4°. Tome IX 2, des Mémoires publiés par les membres de la mission archéologique française au Caire. Paris, Leroux, 1893. — 16 fr.
- Schwally.** — *Das Leben nach dem Tode; nach den Vorstellungen des alten Israel und des Judenthums einschliesslich des Volksglaubens im Zeitalter Christi*. Giewen, Ricker, 1893. In-8°, VIII-204 p. — 6 fr. 20.
- Smith.** — *The Bible and its Theology as popularly thought; a Review, Comparison, and Restatement*. London, Sonnenschein. In-8°, 376 p. — 6 fr.
- S. Thomas Aquin.** — *In Evangelia S. Matthæi et S. Joannis commentaria*. Tom. I, Evangel. secundum Matthæum. Torino, Marietti, 1893. In-8°, XXIV-403 p.
- Vigouroux (l'abbé).** — *Dictionnaire de la Bible*, contenant tous les noms de personnes, de lieux, de plantes, d'animaux, mentionnés dans les saintes Écritures. Fascic. 4. (Archéologie-Athènes). Paris, Letouzey, 1893. In-8°, pag. 929 à 1216, fig. — 5 fr.
- Vivier (l'abbé).** — *La Bible. Ancien et nouveau Testament*. Texte de la Vulgate avec traduction. Paris, Féchoz, 6 vol. in-8°.
- Willems.** — *La sainte robe de N.-S. Jesus-Christ à Trèves*. Étude archéologique et historique. Traduite par Furey Raynaud. Trèves, Druckerei, 1892. In-8°, 330 p., fig. — 3 fr.
- Wright (W.)** — *Lectures on the comparative grammar of the Semitic languages*. New-York, Macmillan, 1892. In-8°, XI-288 p. — 18 fr.
- L'Église avant et après Jesus-Christ, d'après les meilleurs auteurs*. Paris, Dumoulin, 1893. In-8°, 64 p., grav.
- Evangelii secundum Petrum et Petri Apocalypseos quæ supersunt ad fidem codicis in Ægypto nuper inventi, edidit cum latina versione et dissertatione critica A. Lods*. Paris, Leroux, 1893. In-8°, 65 p. — 4 fr.



TABLE DES MATIÈRES.

ANNÉE 1893.

N° 1. — Janvier.

	Pages.
I. BREF DE SA SAINTETÉ LÉON XIII au T. R. P. JOSEPH-MARIE LAGRANGE, en faveur de l'École Biblique. — La Rédaction de la <i>Revue biblique</i> à ses abonnés.	1
II. L'EXÉGÈSE EN ORIENT AU QUATRIÈME SIÈCLE OU LES COMMENTAIRES DE SAINT PAUL. — Histoire abrégée des livres de la Bible que saint Ephrem a commentés et de la méthode qu'il a suivie. Exemples tirés des Commentaires sur la Genèse. — M ^{re} T. J. LAMY. .	5
III. LA QUESTION D'EMMAUS. — 1 ^{re} Thèse : L'antiquité chrétienne tout entière identifie Nicopolis avec l'Emmaüs de saint Luc. — 2 ^e Thèse : Il est faux que tous ces témoignages ont pour origine une prétendue erreur géographique d'Eusèbe. — 3 ^e Thèse : Le sanctuaire de Nicopolis est une preuve irréfutable de l'identité de cette ville avec l'Emmaüs de saint Luc. — 4 ^e Thèse : Le retour des deux disciples à Jérusalem'a dû s'effectuer avant minuit, et non pas vers la tombée de la nuit. — 5 ^e Thèse : Les deux disciples sont partis de Jérusalem d'assez bonne heure dans la matinée. — 6 ^e Thèse : Les disciples sont partis d'Emmaüs avant le coucher du soleil. — Épilogue. — L'Abbé M. SCHIFFERS.	26
IV. L'ÉGLISE D'ABOU-GOSCH. — Réfutation d'un article de M. Mauss. — R. P. GERMER-DURAND.	41
V. FRA RICOLDO DE MONTE-CROCE, pèlerin en Terre sainte et missionnaire en Orient, treizième siècle. — Jeunesse de Fr. Ricoldo, son désir d'apostolat en Orient, son pèlerinage et ses impressions en Terre sainte. — R. P. MANDONNET, O. P.	44
VI. SAINT AUGUSTIN ET LA BIBLE. — Débuts de saint Augustin dans l'étude des saints Livres : ses idées à ce sujet. Exemples des passages de la Genèse-attaqués par les Manichéens et défendus par saint Augustin. — L'emploi qu'il fait de l'Écriture dans ses lettres. — C. DOUAIS	62
VII. CHRONOLOGIE BIBLIQUE. — <i>Revision d'un jugement</i> récemment porté sur le chiffre célèbre de 1903 ans que la tradition attribue à la période des observations astronomiques faites par les Chaldéens avant l'ère chrétienne. — V. DUMAX.	82
VIII. COMMENT S'EST FORMÉE L'ENCEINTE DU TEMPLE DE JÉRUSALEM. — Exposé de la question; systèmes proposés par M. de Saulcy, par M. de Vogüé, par les Anglais; discussion des textes de Flavius Josèphe; conclusion. — R. P. LAGRANGE, O. P.	90
IX. INSCRIPTION SAMARITAINE D'AMWAS. — Reproduction et explication. — R. P. LAGRANGE, O. P.	114

X. BUSTES PALMYRÉNIENS. — Reproduction des bustes et inscriptions : explication. — R. P. LAGRANGE, O. P.	117
XI. CHRONIQUE DE JÉRUSALEM. — Voyage au delà du Jourdain : de Jérusalem à Médeba, Mechatta, le mont Nébo, Hésebon, Ammân, le Salt, et pays environnants, avec carte retraçant l'itinéraire du voyage, plan et monuments de Mechatta. — Excursion aux environs de Jérusalem. — État de l'École biblique aux débuts de l'année scolaire 1892-1893. — R. P. PAUL-M. SÉJOURNÉ, O. P.	119
XII. UN MOT SUR LE CONGRÈS DES ORIENTALISTES, tenu à Londres en septembre 1892. — R. P. J. L., O. P.	146
XIII. LES HÉBREUX ÉTABLIS EN PALESTINE AVANT L'EXODE. — Quelques témoignages en faveur de cette Thèse. — L'Abbé FL. DE MOOR.	148
XIV. BIBLIOGRAPHIE. — REVUE DES REVUES.	151

N^o. 2. — Avril.

I. L'EXÉGÈSE EN ORIENT AU QUATRIÈME SIÈCLE OU LES COMMENTAIRES DE SAINT EPHREM (2 ^e article). — Continuation du commentaire sur la Genèse : les huit hymnes dites exégétiques, commentaire sur Caïn et Abel, les Géants, le déluge, Jacob, etc. (Voir 1 ^{er} art. n ^o 1, p. 5). — M ^{sr} J. T. LAMY.	161
II. FRA RICOLDO DE MONTE CROCE, PÈLERIN EN TERRE SAINTE ET MISSIONNAIRE EN ORIENT, TREIZIÈME SIÈCLE (2 ^e article). — Itinéraire de Fr. Ricoldo depuis Ptolémaïs jusqu'à Bagdad : ses observations sur les Turcomans, les Tartares, les Perses, les Kurdes ; sur Mossoul et Bagdad : ses luttes contre l'Islamisme. (Voir 1 ^{er} art. n ^o 1, p. 44). — R. P. MANDONNET, O. P.	182
III. ÉPIGRAPHIE CHRÉTIENNE DE PALESTINE. — Épitaphes de Gaza, Qolonieh, Chef-Amar, Sidon. — Inscriptions gravées sur les monuments religieux à Kyriath-es-Saydeh, Aboud, Medjdel-Yabâ, Bethléem, Kherbet Zacharia, Ain-Karim, Beit-Gimal. — Addition et appendice. — R. P. GERMER-DURAND.	203
IV. LES FORMULES DE CHRONOLOGIE EN CHALDÉE ET EN ASSYRIE. — Résumé succinct depuis l'époque la plus reculée jusqu'à l'ère de Seleucin. — R. P. SCHEIL, O. P.	216
V. ÉPIGRAPHIE SÉMITIQUE. — Une inscription trouvée au mont Sion et une autre au mont des Oliviers. — R. P. LAGRANGE, O. P.	220
VI. EMMAUS. — Lettre sur l'identification d'Emmaüs. — P. SAVI, barnabite.	223
VII. CHRONIQUE DE JÉRUSALEM. — Voyage au delà du Jourdain (suite ; — voir carte et art. n ^o 1, p. 119). — Du Salt à Djérasch, Ajloun M'zeirib, Scheik Sa'ad, et Nazareth. — Découverte d'une église à Nazareth. — Nouvelles mosaïques au mont des Oliviers avec inscription arménienne. — Fouilles récentes au puits de Jacob ou de la Samaritaine. — Vues, plans et reproductions. — R. P. PAUL-M. SÉJOURNÉ, O. P.	228
VIII. RECHERCHE ET DÉCOUVERTE DU TOMBEAU DE SAINT JOACHIM ET DE SAINTE ANNE SOUS L'ANTIQUE BASILIQUE DE SAINTE-ANNE, A JÉRUSALEM. — Témoignages de la tradition sur le tom-	

beau de sainte Anne. — Age du sanctuaire qui a reçu le nom d'église Sainte-Anne : preuves traditionnelles et architecturales, gravures et plans. — R. P. LÉON CRÉ, missionnaire d'Afrique.	245
IX. BIBLIOGRAPHIE, REVUE DES REVUES.	275
X. PUBLICATIONS RÉCENTES.	299

N° 3. — Juillet.

I. LE LECTIONNAIRE DE SILOS, contribution à l'étude de l'histoire de la Vulgate en Espagne. Origine de ce lectionnaire; examen comparatif de la version qu'il renferme; particularités de ce texte. — Y a-t-il eu un texte type qui ait servi de base à la formation des autres textes? Les Diatessarons. — R. P. SAVI, Barnabite.	305
II. LA RÉVÉLATION DU NOM DIVIN « TETRAGRAMMATON ». — Citation des textes où le nom divin est rappelé. Discussion exégétique de ce nom au point de vue philologique; discussion historique sur le rôle de ce nom à travers les âges. — R. P. HENRY BARNS.	329
III. SAINT AUGUSTIN ET LA BIBLE (2 ^e article, voir n° 1, p. 62). — Version de la Bible suivie par saint Augustin. — C'était sans doute la version italique : preuves à l'appui; citations comparées de textes, conclusion. — C. DOUAIS.	351
IV. LE PSAUME LXXXVII. — Explication littérale de ce psaume. F. I. PARISOT, O. S. B.	378
V. LA VIERGE MÈRE AU CHAPITRE VII D'ISAÏE. — Explication brève de ce passage. — R. P. B. HAGHEBAERT, O. P.	381
VI. L'APOCALYPSE DE SAINT JEAN. — Introduction, division de l'Apocalypse. — Paraphrase de ce livre : chap. I-XI. — R. P. GALLOIS, O. P.	384
VII. CHRONIQUE D'ITALIE. — Séance de la « Società romana per gli studi biblici ». — Travaux publiés sur l'Écriture sainte en Italie par MM. BERTA, CERSETO, PAGANELLI, MERCATI, MARIANO, DAVID CASTELLI, le sénateur NEGRI. — Coup d'œil sur les Revues italiennes. — J. SEMERIA, Barnabite.	431
VIII. BIBLIOGRAPHIE.	455
IX. PUBLICATIONS RÉCENTES.	459

N° 4. — Octobre.

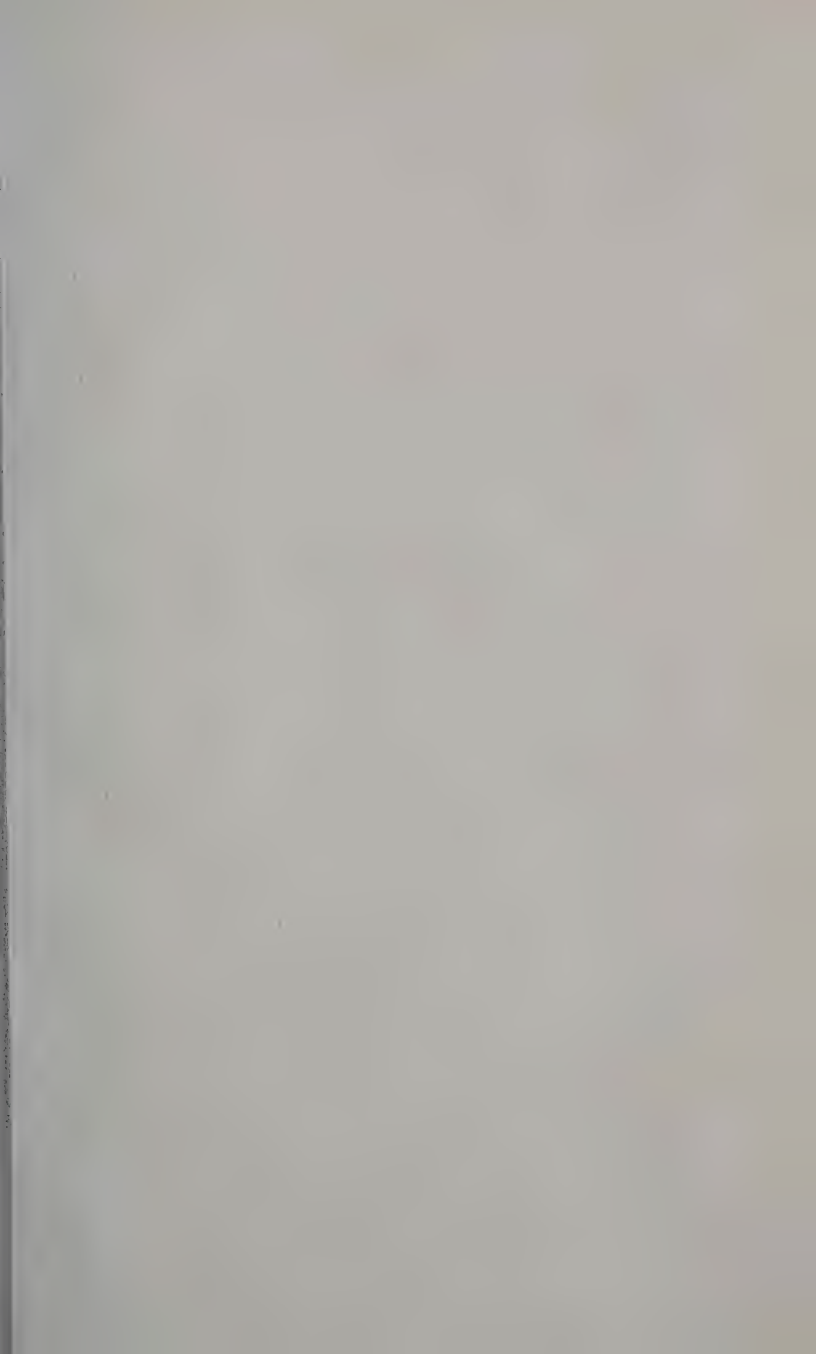
I. L'EXÉGÈSE EN ORIENT AU QUATRIÈME SIÈCLE OU LES COMMENTAIRES DE SAINT EPHREM (3 ^e article; — voir n° 1, p. 5, n° 2, p. 161). — SCHOLIES DE S. EPHREM, sur le livre de Job : commentaires des Psaumes et des Prophètes, et en particulier Scholies sur Isaïe et Daniel : Observations sur les commentaires du livre de Jonas. — M ^{sr} J. T. LAMY.	465
II. LA COSMOGONIE MOSAÏQUE. — Différents systèmes sur cette partie de l'exégèse : interprétation littérale ancienne : écoles concordiste et idéaliste. Examen du système idéaliste au point de vue herméneutique :	

	Pages.
faiblesse du système des jours-époques. — R. P. J. SEMERIA, Barnabite.	487
III. LA PROPHÉTIE DU PSAUME II, 7. — Interprétation de ce verset. — R. G. HAGHEBAERT, O. P.	502
IV. L'APOCALYPSE DE SAINT JEAN (suite; — voir n° 3, p. 384). Paraphrase du chapitre XII au chapitre XX. — R. P. GALLOIS, O. P. . . .	506
V. LA VULGATE HIÉRONYMIENNE D'APRÈS UN LIVRE NOUVEAU. — L'histoire de la Vulgate est un vaste sujet : M. Berger l'aborde par l'histoire de la tradition paléographique. La Vulgate en Gaule, en Espagne, dans les Iles Britanniques. — Bible de Théodulfe, d'Alcuin, sous les Carolingiens : progrès qui amènent le triomphe définitif de la Vulgate hiéronymienne. — PIERRE BATIFFOL.	544
VI. LE SYSTÈME DE CHRONOLOGIE BIBLIQUE DE MM. CHEVALLIER ET DUMAX. — État de la question : sentiment des auteurs anciens et modernes. — Examen du système et méthode nouvelle proposée. — Résultats du nouveau système. — Examen de la méthode suivie par MM. Chevallier et Dumax. — Appréciation du système. — L'ABBÉ OCTAVE REY.	560
VII. FRA RICOLDO DE MONTECROCE (3 ^e et dernier article; — voir n° 1, p. 44; n° 2, p. 182.) Traduction du Coran par Fr. Ricoldo : prise de Saint-Jean d'Acre et à ce sujet « Epistolæ de perditione Acconis » — Examen du livre « Contra legem Sarracenorum ». Autres œuvres de Fr. Ricoldo. — Retour en Occident et mort de Fr. Ricoldo. — R. P. P. MANDONNET, O. P.	584
VIII. THIMNATH-SERACH ET THIMNATH-HERÈS OU LE LIEU DE LA SÉPULTURE DE JOSUÉ. — Nouvelle identification proposée pour le lieu de la sépulture de Josué : preuves tirées des textes de la Bible, des lieux et monuments de la tradition chrétienne, juive et musulmane. — Discussion de l'identification proposée par M. Victor Guérin. — R. P. PAUL-M. SÉJOURNÉ, O. P.	608
IX. INSCRIPTIONS PALMYRÉNIENNES. — Sept inscriptions, relevées à Constantinople : reproduction et transcription en hébreu. — R. P. V. SCHEIL, O. P.	627
X. CHRONIQUE. — LETTRE DE JÉRUSALEM : Deux découvertes archéologiques, vieux monument au nord de Jérusalem, rectification de l'interprétation donnée par M. Ebers pour les inscriptions grecques de l'église du Buisson-Ardent au Mont Sinaï. — R. P. LAGRANGE, O. P.	631
XI. BIBLIOGRAPHIE.	635
XII. PUBLICATIONS RÉCENTES.	647
XIII. TABLE DES MATIÈRES.	649

Le Directeur-Gérant : P. LETHIELLEUX.

535 1R

BLANK COVER REMOVED









JAN 1965

